PROGRAMM

des

Stadtgymnasiums zu Stettin.

Ostern 1874.

INHALT:

1. Ueber Xenophanes von Kolophon. von Kern, Franz
2. Schulnachrichten.

[redacted]

Beides vom Director.

Stettin, 1874.

Druck von Herrcke & Lebeling.

UEBER

XENOPHANES VON KOLOPHON

VON

FRANZ KERN.

Als in der Mitte des sechsten Jahrhunderts vor Christi Geburt Harpagos auf Befehl des Kyros sich anschickte, die griechischen Städte an Kleinasiens Westküste dem neugegründeten Perserreich zu unterwerfen, zog er zuerst gegen Phokäa, um diese Stadt zur Uebergabe zu zwingen. Da er aber wahrgenommen, dass die Phokäer sehr energische Anstalten zur Vertheidigung gemacht hatten, so liess er ihnen sagen, ihm genüge, wenn sie zum Zeichen der Unterwerfung nur einen einzigen Thurm niederreissen, nur ein einziges Haus räumen wollten. Die Phokäer aber einerseits wohl überzeugt, dass sie dem über Erwarten mächtigen Heere trotz aller Vertheidigungsanstalten nicht widerstehen könnten, und andererseits durch den Gedanken an Knechtschaft, und trüge sie die mildeste Form, aufs tiefste verletzt und wie zum Tode getroffen, erbaten sich von Harpagos kurze Bedenkzeit, während welcher er sein Heer von der Stadt entfernen sollte. Diese kurze Zeit benutzten die entschlossenen Bürger, um ihre Schiffe zu bemannen und fuhren mit ihren Weibern und Kindern, mit ihrem Hausgeräth und Götterbildern weg von der schönen über alles geliebten Heimat, um der Sclaverei zu entgehen, die sie noch glühender hassten, als sie jene liebten. In die verlassene Stadt rückte persische Besatzung ein. Die Phokäer aber, nachdem sie umsonst versucht, in der Nähe von Chios auf den Oinussen sich anzusiedeln, gingen erst noch einmal nach ihrer Vaterstadt zurück, überraschten die persische Besatzung und metzelten sie in leidenschaftlichem Hass nieder. Dann zogen sie fort von der asiatischen Küste, fort aus den griechischen Meeren, nachdem sie vorher noch geschworen, nicht eher wieder nach Phokäa zurückzukehren, als bis ein schwerer Klumpen Eisen, den sie ins Meer geworfen, wieder an die Oberfläche käme. Wer sich aber der Fahrt nicht anschlösse, über den sprachen sie die schwersten Flüche und Verwünschungen aus. Aber nicht bei allen siegte dauernd der Hass über die Heimatsliebe. Die Hälfte der Bürger ergriff tiefes verzehrendes Sehnen nach ihrem schönen Geburtslande, sie wurden eidbrüchig und kehrten auf der Weiterfahrt um, die andere Hälfte aber zog fort nach Westen nach dem tyrrhenischen und dem ligurischen Meere, wo schon ihre Vorfahren blühende Pflanzstädte gegründet hatten, und nach jahrelangen Irrfahrten, nach blutigen Kämpfen siedelte sich der Rest derer, die früher die Vaterstadt aus Hass gegen die Unterdrücker gemieden hatten, in Unteritalien im Lande der Oenotrer an[1a]). Sie gründeten sich dort eine neue Heimat, erst Hyele, später Elea und von den Römern

Velia genannt. Von dieser Pflanzstadt Phokäas, Elea, hat die merkwürdige Richtung in der griechischen Philosophie, die man als die eleatische bezeichnet, ihren Namen[1b]), da die beiden berühmtesten Vertreter dieser Richtung, Parmenides und Zenon, geborne Eleaten waren.

Der geniale Begründer derselben aber, Xenophanes, stammte nicht aus Elea. Seine Heimat war das einst durch seine Flotte und seine Reiterei berühmte Kolophon, wie Phokäa eine ionische Stadt, dieselbe, in welcher in der zweiten Hälfte des siebenten Jahrhunderts der elegische Dichter Mimnermos geboren war, der zuerst die weichen Töne sehnsüchtiger schwermuthvoller Liebe hat erklingen lassen, dieselbe Stadt, die darauf Anspruch machte, Homers Geburtsstätte zu sein[2]). Xenophanes verliess schon in seinen ersten Mannesjahren auf immer seine Vaterstadt, wie er selbst in einem uns aufbewahrten Bruchstück einer Elegie erzählt[3]):

Sieben und sechzig Jahre bereits verflossen, seitdem ich
Ruhlos sorgenerfüllt wandre durch griechisches Land.
Damals stand ich in meinem fünf und zwanzigsten Jahre,
Falls ich über die Zeit Wahres zu melden vermag.

Seine Auswanderung war keine freiwillige, sondern er wurde verbannt[4]), vermuthlich gleich nach der Unterwerfung Kolophons durch die Perser, die auf die Flucht der Phokäer unmittelbar folgte. Wahrscheinlich haben die traurigen politischen Verhältnisse seiner Heimat, in welche geduldig sich zu fügen ihm unleidlich sein mochte, seine Verbannung herbeigeführt. Wissen wir doch von ihm selber, dass sehr wenig nach seinem Sinne das weichliche, prunksüchtige Wesen seiner Landsleute war, wie er es schon vor der Unterwerfung Kolophons hatte mit ansehen müssen:

Frei noch vom traurigen Drucke der Knechtschaft hat von den Lydern
Thörichten Tand mein Volk, eitel Gepränge gelernt.
Damals gingen sie schon auf den Markt in Purpur gekleidet,
Tausend Bürger an Zahl, prunkend und prahlend zumeist,
Brüsteten sich mit dem zierlich geordneten Schmucke der Haare,
Und es umduftete sie köstlicher Salbengeruch[5]).

Und der ernste, allem nichtigen, leeren Treiben unversöhnlich abholde Denker und Dichter wird sich demnach in seiner Heimat schon früher kaum heimisch gefühlt haben; wie schwer mochte es ihm werden, als ihr nun auch die politische Selbständigkeit verloren ging, sich in die neue Ordnung der Dinge zu schicken. Deswegen wahrscheinlich musste er in die Verbannung gehen. Dass ihn die Knechtung seiner Vaterstadt lebhaft noch in späteren Jahren beschäftigte, geht zur Genüge hervor aus einem andern Fragment, das von den Trümmern der xenophaneischen Poesie uns der gelehrte Sammlerfleiss des Athenäus gerettet hat[6]):

Stürmt es zur Winterszeit, dann ziemt sichs, auf schwellende Polster
Neben dem Feuer gelagert, gesättigt, zum lieblichen Weine

Naschend getrocknete Feigen, behaglich schwatzend zu fragen:
Was für ein Landsmann Du? Wie hoch Deine Jahre, mein Bester?
Sage, wie alt Du warst, als der Perser uns angriff. — —

Ist aber die Ansicht, Xenophanes habe gleich nach der Unterwerfung Kolophons, also im Jahre 545, sein unstetes Wanderleben angefangen, der Wirklichkeit entsprechend, wie mit grosser Wahrscheinlichkeit anzunehmen ist, so müssen wir, auf seine eigenen Verse uns stützend, seine Geburt ins Jahr 570, seinen Tod nach dem Jahre 478 setzen[8]), so dass er also älter als 92 Jahre geworden ist; nach der Angabe des Censorinus[9]) hätte er ein Alter von mehr als hundert Jahren erreicht.

Nachdem Xenophanes seine Heimat verlassen hatte, wanderte er in Griechenland[10]), Italien, Sicilien von Ort zu Ort, ohne, wie es scheint, eine bleibende Stätte zu finden. Am längsten hielt er sich vielleicht in Zankle und Catana auf, denn diese Städte werden als sein Wohnort ausdrücklich genannt[11]), sicherlich aber ist er auch nach Elea gekommen, denn er hat die Gründung dieser Stadt in einem längeren epischen Gedichte besungen[12]), der Eleate Parmenides, der die schöpferischen Gedanken des wandernden Philosophen zu seinem Eigenthum gemacht und sie weiter ausgebildet und verbreitet hat, ist vermuthlich in Elea selbst sein Schüler geworden[13]), und auch eine uns aufbehaltene Anecdote weis't auf einen Aufenthalt in jener Stadt hin. Aristoteles nämlich erzählt in seiner Rhetorik[14]), dass Xenophanes den Eleaten auf ihre Frage, ob sie der Leukothea opfern und sie mit Klageliedern feiern sollten oder nicht, den Rath gegeben habe, sie nicht zu beklagen, wenn sie dieselbe für eine Göttin hielten, und ihr keine Opfer darzubringen, wenn sie ihnen als ein Mensch gelte.

Reichthümer hat sich der heimatlose Denker auf seiner ruhelosen Wanderung nicht erworben, sondern er verschaffte sich die nöthigen und wohl immer beschränkt gebliebenen Mittel zu seinem Unterhalt durch den Vortrag seiner Gedichte[15]). Die Noth zwang ihn als Rhapsode an den Fürstenhöfen und bei öffentlichen Festen aufzutreten. Freilich mochte ihn der ernste ungewöhnliche Inhalt seiner Gedichte, in denen er eben so schroff den Schwelgereien der Vornehmen wie der Schaulust der Menge und dem polytheistischen Volksglauben entgegentrat, bei Hoch und Gering wenig empfohlen haben, und auch sein Unabhängigkeitssinn hinderte ihn wohl, um die Gunst der Grossen zu buhlen. Denn wenn er als Lebensregel aufstellte, dass man mit Herrschern so wenig als möglich oder so freundlich als möglich verkehren müsse[16]), so wird ihn wohl sein Ungeschick, die zweite Art als wahrheitsliebender Mann durchzuführen, auf die erste Art verwiesen haben. Wird uns doch das bittere Wort von ihm überliefert[17]), den Herrschern sei es sehr wenig um die Wahrheit zu thun. Und in der That, die Anecdote, die uns von seinem Verhältniss zum Hiero aufbehalten ist[18]), zeigt uns, dass dieser Herrscher ihm nicht das Wohlwollen entgegentrug, das er gegen andere bewies. Als nämlich Xenophanes gegen ihn klagte, dass er nur mit Mühe zwei Sclaven ernähren könne, antwortete ihm der Tyrann mit Anspielung auf die Gedichte, in denen jener die homerische Darstellung der Götterwelt bitter und schonungslos getadelt hatte, mit

trockenem Sarkasmus: Und doch ernährt Homer, den Du so durchhechelst, noch nach seinem Tode so viele Tausende (nämlich die Rhapsoden, die durch den Vortrag homerischer Gesänge sich leichter ihren Unterhalt erwarben, als Xenophanes durch den Vortrag seiner eigener Poesieen). Und wie er am Hofe des Hiero wenig Beifall gefunden haben mochte, so gab er auch in Athen am Hofe des Hipparch Anstoss durch seinen sittlichen Ernst, der ihn die gewöhnlichen Vergnügungen verschmähen liess. Als ihn nämlich Lasos von Hermione einmal aufforderte, mit ihm zu würfeln, aber eine ablehnende Antwort erhielt und ihn nun der Feigheit beschuldigte, sagte er, allerdings sei er sehr feige und muthlos allem Unsittlichen gegenüber[19]). Seine Söhne starben vor ihm; er begrub sie mit seinen eigenen Händen[20]). Dem hochbetagten Dichter soll sich der jugendliche Empedokles als Schüler angeschlossen und mit ihm zusammen gelebt haben[21]). Von diesem Verkehr wird uns erzählt[22]), dass Empedokles einst zu ihm gesagt habe, der Weise (d. h. der die Räthsel der Welt lösende Philosoph) sei nirgend zu finden. Da habe ihm Xenophanes geantwortet: Das ist begreiflich, denn um den Weisen zu erkennen und zu verstehen, muss man selber weise sein.

So lebte der geniale Denker sein hundertjähriges Leben in Unruhe und in Dürftigkeit[23]), fremd in seinen sittlichen und religiösen Anschauungen seinen Zeitgenossen, von sehr wenigen gewürdigt wegen der Resultate seines Denkens, aber als der kühne Bahnbrecher einer philosophischen Richtung, deren tiefbohrende Probleme, ein Ferment für jede ernste Philosophie bildend, auch heute noch nicht gelöst sind.

Von dem, was Xenophanes geschrieben hat, sind nur wenige Bruchstücke auf uns gekommen; nichts von den beiden epischen Gedichten, in denen er die Gründung seiner Vaterstadt und die Colonisation Eleas durch die Phokäer besungen hatte[24]), von seinen Elegieen nur zwei vollständige und ausserdem noch einzelne Bruchstücke, die zum grössten Theil schon oben mitgetheilt sind, wenige Verse von seinen Sillen, unter denen parodisch spottende Gedichte zu verstehen sind, und endlich bedauernswerth dürftige Reste von seinem philosophischen Lehrgedicht[25]).

Die beiden Elegieen lassen uns einen Blick in seine Lebensauffassung thun[26]). In der einen[27]) beklagt er sich unmuthsvoll darüber, dass seine Zeitgenossen einen ungebührlich hohen Werth auf körperliche Stärke und Gewandtheit legten und dagegen den Nutzen, welchen besonnenes Denken und Sinnen eines geistig begabten Mannes den Bürgern gewähren, gering achteten:

Freilich wenn einer den Sieg im Wettlauf oder im Fünfkampf
   Dort in dem heiligen Hain, welcher geweihet dem Zeus,
Neben dem Ufer des Pisas gewinnt bei Olympia, oder durch Ringen,
   Auch in dem Kampf mit der Faust, welcher an Schmerzen so reich,
Oder in jenem gewaltigen Kampf, den sie nennen den Allkampf;
   Ruhm hat solcher erlangt bei den Bewohnern der Stadt,
Vorsitz wird ihm gewährt bei den Festen, dass jeder ihn schaue,
   Und auf Kosten der Stadt steht ihm die Mahlzeit bereit;

Auch ein prächtig Geschenk wird ihm von den Bürgern gespendet.
Trüg' er auch siegend zu Ross alle die Ehren davon,
Dennoch verdient er es nicht so wie ich, denn über die Stärke,
Sei es der Rosse, des Manns, geht was ich sinnend erdacht.
Sehr verkehrt ist jener Gebrauch, unschicklich fürwahr ist's
Vorzuziehen dem Geist Körpers Gewalt und Geschick.
Denn Faustkämpfer und Ringer und wären's die besten von allen
Und wer im Fünfkampf gross, auch wer im Lauf nach dem Ziel,
Andre besiegt durch seine Gewandtheit, welche am höchsten
Gilt in dem Wettkampfspiel, wären sie Bürger bei uns,
Deshalb würde die Stadt niemals gesitteter werden.
Klein fürwahr der Gewinn, welcher erwüchse der Stadt,
Wenn im Wettkampf einer gesiegt am Ufer des Pisas,
Denn nicht grösser dadurch würden die Güter der Stadt.

Nach dem Zeugnisse des Athenäus hat er denselben Gedanken noch in vielen andern Gedichten behandelt und wiederholt auf die Nutzlosigkeit des Athletenthums hingewiesen[28]). In der zweiten, dichterisch viel vollendeteren Elegie[29]) gibt er uns ein anschauliches Bild eines griechischen Symposions, freilich nicht ohne auch hier dem leichtfertigen und leeren Treiben, wie er es oft bei solchen Gelegenheiten mit angesehen haben mochte, mit nachdrücklichem Ernst entgegen zu treten. Dem Philosophen, der für die vom Wein angeregte Stimmung würdige das geistige Leben fördernde Gespräche verlangt, schwebte das Ideal eines Symposions vor, wie es später Plato's Meisterhand in unübertrefflicher Weise gezeichnet hat. Die xenophaneische Elegie lautet:

Nun da der Estrich rein und rein sind Hände und Becher,
Uns zu umkränzen das Haupt, sehn wir den Diener bereit;
Köstliche Salben uns reicht in Schalen geschäftig ein andrer,
Dort auch der Mischkrug winkt, heiterster Freude ein Born.
Wein vollauf steht dort in den Krügen, duftend wie Blumen,
Wein vollauf, dass die Lust eher versagt als der Wein.
Mitten im Saal erhebt sich des Weihrauchs liebliche Wolke,
Wasser so eisig und rein steht zu der Mischung bereit.
Weissbrod auch liegt dort, dort steht der zierliche Tisch mit
Süssem Honig bereit, fettester Käse dabei;
Und mit Blumen geschmückt der Altar in der Mitte des Saales.
Lieblich schallt in dem Haus Singen und Saitengetön.
Jetzt vor allem geziemt's verständigen Männern, zu ehren
Lauteren Sinnes den Gott, ehren mit frommem Gebet.
Lasst uns ihm spenden und beten, er möge die Kraft uns verleihen
Wackere Männer zu sein. Weg mit der frevelnden Lust!
Trinken nur lasst uns soviel, dass wir nach Hause gelangen

Nicht auf den Diener gestützt, wer nicht gebrechlich und alt.
Den aber lob' ich vor allen, der trinkend Verständiges mittheilt,
Was er gesehn und erlebt, was von der Tugend er denkt.
Keine Geschichten vom Kampf der Titanen oder Giganten,
Nicht des Kentaurengeschlechts alte erdichtete Mähr.
Fern sei unnütz Tagesgeschwätz und alberne Possen;
Ernsten verständigen Sinns lasset uns ehren den Gott.

Von den übrigen Elegien sind nur wenige und nicht eben erhebliche Bruchstücke auf uns gekommen, ausser den beiden im Anfang meiner Darstellung mitgetheilten, die für die Chronologie seines Lebens und die Kenntniss seines Charakters werthvoll sind, nur noch drei. Das bedeutendste ist das, in welchem er die pythagoreische Lehre von der Seelenwanderung verspottet[29]; nur der erste Hexameter dieser Elegie, in welchem er eine neue Lehre zu behandeln verheisst, ist übrig geblieben und ausserdem zwei Distichen, in denen er von Pythagoras Folgendes erzählt:

Einst, da er sah, wie ein Hund auf der Strasse gezüchtiget wurde,
Sagte er mitleidsvoll, wie man erzählt, zu dem Herrn:
Lass doch, schlage ihn nicht, denn die Seele befreundeten Mannes
Habe ich deutlich gehört aus des Geschlagnen Geheul.

Aus einem andern Fragment bei Athenäus gewinnen wir die Notiz, dass man zu der Zeit des Xenophanes den Wein so gemischt habe, dass man in den Becher zuerst Wasser und darüber den Wein gegossen habe, während man, wie wir wissen, in späterer Zeit umgekehrt verfuhr[30]:

Niemand giesst bei der Mischung zuerst den Wein in die Becher,
Sondern das Wasser zuerst, über das Wasser den Wein.

Theophrast, den Athenäus als Zeugen für dasselbe anführt, findet den Zweck jener älteren Sitte in dem Streben nach Mässigkeit im Genuss; und es ist wohl anzunehmen, dass Xenophanes mit seinen Worten der zu seiner Zeit aufkommenden Neuerung entgegen treten wollte, von welcher er ein verderbliches Uebermass in den Symposien befürchtete. Das letzte Ueberbleibsel aus den Elegien sind Gelegenheitsverse, an sich unbedeutend, aber darum interessant, weil es die einzigen scherzenden Worte sind, die von dem sonst so überaus ernsten Dichter und Denker uns erhalten sind. Einem Freunde wird in ihnen schalkhaft zu Gemüthe geführt, dass er für ein geringes Geschenk eine sehr bedeutende Gegengabe erhalten habe[31]:

Für den gesendeten Schenkel des Zickleins empfingst du die Keule
Eines gemästeten Rinds, Männern ein Ehrengeschenk,
Dessen Ruhm wird Hellas erfahren, Gesang ihn verkünden
Stets so lange noch blüht griechisches Sängergeschlecht.

Noch geringer an Zahl, aber für die Kenntniss des Mannes von Wichtigkeit sind die Fragmente seiner Sillen[32]. In ihnen ergeht er sich mit rücksichtsloser Entschiedenheit und mit treffender Schärfe gegen alle anthropomorphischen und anthropo-

pathischen[33]) Vorstellungen von den Göttern, wie sie die Griechen seiner Zeit aus Homer und Hesiod in sich trugen. „Die Angriffe des Xenophanes haben dem griechischen Polytheismus eine Wunde geschlagen, von welcher er sich nicht wieder erholt hat; und steht auch dieser Philosoph mit seinen kühnen Zweifeln an dem bestehenden Religionswesen eine Zeit lang ziemlich vereinzelt, so fehlt es ihm doch, theils schon in den nächsten fünfzig Jahren, nicht ganz an Nachfolgern, theils sind jene Zweifel in der Folge zu einer Macht herangewachsen, welcher die Volksreligion ausser der Gewohnheit der Masse und einzelnen, für das Ganze vollkommen wirkungslosen, Maassregeln der Staatsgewalt kein Vertheidigungsmittel entgegenzustellen hatte"[34]).

Mit zürnendem Wort geisselt Xenophanes zunächst, dass Homer und Hesiod sich nicht gescheut hätten, unsittliche Thaten von den Göttern zu berichten[35]):

Jegliches schrieben den Göttern zu Hesiod und Homeros,
Was bei dem Menschengeschlecht als schmachvoll gilt und verächtlich,
Und erzählten von ihnen unsittliche Thaten in Fülle,
Stehlen und Unzucht treiben, einander belügen und trügen.

Tadelt er so an der herkömmlichen Vorstellung von den Göttern, dass sie ihnen keine makellose sittliche Reinheit beilegte, so hält er es ferner für nicht weniger verkehrt, an Geburt und Tod der Götter zu glauben und sie sich in Menschengestalt zu denken:

— — Sterbliche wähnen, die Götter würden geboren,
Hätten Empfindung wie sie und Gestalt, und menschliche Sprache[36]).
Und doch, wären verliehn nur Hände den Löwen und Rindern,
Könnten sie malen wie Menschen und bildeten Werke wie diese,
Wahrlich das Göttergebild, wie es Rinder und Löwen erschufen,
Hier wär's Löwengestalt und dort wär's ähnlich den Rindern,
Wie denn jeder den Gott sich träumt nach eigenem Bilde[37]).

So stellen sich die Neger ihren Gott schwarz und plattnasig, die Thraker blauäugig und rothhaarig vor[38]).

Von dem Gott dagegen, wie er ihn sich denkt, sagt der philosophische Dichter in Versen, die wahrscheinlich Trümmer seines Lehrgedichts sind:

Einer allein ist Gott, unter Göttern und Menschen der höchste,
Ferne dem Menschengeschlecht an Gestalt und fern an Gedanken[39]).
Alles in Gott ist Geist, und alles ist Ohren und Augen[40]).

Gott ist allezeit unbewegt an demselben Ort, und es geziemt ihm nicht geschäftig bald hierher, bald dorthin zu wandern[41]).

Ohne Bemühn lenkt Gott das All mit denkendem Geiste[42]).

Es ist gewiss bewunderungswürdig, und ein beredtes Zeugniss für die Kühnheit und Klarheit seines Denkens, dass Xenophanes in seiner Auffassung des Gottesbegriffes sich so weit über seine Zeitgenossen zu erheben vermochte[43]), aber viel höher noch denn als theologischer Kämpfer steht der wunderbare Mann als metaphysischer Denker.

Wenn Epikur nach dem Zeugnisse des Seneca[44]) gesagt hat, dass einige die Wanderschaft nach der Wahrheit ohne irgend jemandes Hülfe angetreten haben, dass sie selber sich ihren Weg gebahnt, so gilt das von keinem mehr als von Xenophanes. Den Versuchen der älteren ionischen Naturphilosophen, den Grundstoff zu finden, aus dem die Welt geworden, mochten sie wie Thales für diesen das Wasser ansehen, oder wie Anaximander einen unbestimmten, unendlichen Stoff, den er sich wahrscheinlich wie einen Urnebel dachte[45]), oder wie Anaximenes die Luft, vermochte sein viel tiefer, nicht auf physische, sondern auf metaphysische Probleme gehendes Denken nur ein untergeordnetes Interesse abzugewinnen. Der gleichzeitigen pythagoreischen Speculation, wenigstens der Lehre von der Metempsychose gegenüber, verhielt er sich spöttisch ablehnend; die herakliteische Lehre, die sich noch zu seinen Lebzeiten entwickelt hatte, war zu seiner Philosophie der schärfste Gegensatz und wahrscheinlich erst durch dieselbe hervorgerufen[46]). Also ein Anlehnen an frühere uns bekannte Philosophen ist nicht anzunehmen; und was uns über seine angeblichen Lehrer von späten Zeugen höchst schwankend und unsicher berichtet wird[47]), hat gar keinen historischen Werth. Er ist also, wenn irgend einer, ein durchaus originaler Denker[48]).

Die eigenen Fragmente des Philosophen reichen nun nicht von ferne hin, um uns ein auch nur einigermassen deutliches Bild von seiner philosophischen Gedankenwelt zu geben; ja es ist eigentlich kein einziges auf uns gekommen, aus welchem wir ihn als den Gründer der eleatischen Schule mit Sicherheit erkennen könnten[49]). Dennoch kennen wir seine Philosopheme mit ausreichender Genauigkeit durch das unanfechtbare Zeugniss des Theophrast in doppelter, übereinstimmender und darum sich einander beglaubigender Ueberlieferung. Erstens nämlich gibt Simplicius, der Commentator des Aristoteles, auszugsweise einen Bericht über seine Lehre, entnommen aus der Physik des Theophrast, und zweitens ist eine kleine Schrift auf uns gekommen, welche in ihrem dritten Capitel übereinstimmend mit jener Stelle bei Simplicius die xenophaneische Lehre darstellt. Mit grosser Wahrscheinlichkeit ist anzunehmen, dass diese flüchtig hingeworfene Schrift das von Theophrast niedergeschriebene Material ist, dessen drittes Capitel er bei seiner Darstellung in der Physik benutzte[50]). Nach dieser zur Veröffentlichung nicht bestimmten, aber durchaus glaubwürdigen Skizze, die ich in möglichst treuer Uebersetzung zunächst wiedergebe, hat der Stifter der eleatischen Schule Folgendes gelehrt[51]):

„Wenn etwas ist, so kann es nicht geworden sein (dies sagte er in Bezug auf die Gottheit); denn das Gewordene muss entweder aus Gleichem oder aus Ungleichem geworden sein. Keins von beiden aber ist möglich; denn weder lässt sich vom Gleichen in Bezug auf ein anderes Gleiches mit grösserem Rechte aussagen, dass es erzeugt werde, als dass es erzeuge (denn dem durchaus Gleichen kommt alles als dasselbe einander gegenüber auch auf gleiche Weise zu[52]), noch kann das Ungleiche aus Ungleichem werden. Denn wenn aus dem Schwächeren das Stärkere entstände oder aus dem Kleineren das Grössere oder aus dem Schlechteren das Bessere oder umgekehrt das Schlech-

tere aus dem Besseren, so würde das Nichtseiende aus dem Seienden [oder das Seiende aus dem Nichtseienden][53]) entstehen, was unmöglich ist. Deswegen ist Gott ewig.

Ist aber ferner Gott das über Alles Herrschende, so kommt es ihm zu, nur einer zu sein. Denn wenn zwei oder mehrere Götter wären, dann gäbe es unter allen, nicht mehr einen herrschenden und besten, denn jeder von den vielen, insofern er Gott ist würde in gleicher Weise so beschaffen sein[54]). Denn das ist Gott und Gottes Vermögen zu herrschen, nicht beherrscht zu werden und überall herrschend zu sein[55]), so dass, so weit er nicht herrschend ist, er auch nicht Gott ist. Wären nun bei der Annahme mehrerer Götter diese in ihrem Verhältniss zu einander in einem Punkt herrschend, in einem andern nachstehend, so wären das nicht Götter, denn in der Natur des Göttlichen[56]) liegt es, nicht beherrscht zu werden; wären sie aber gleich, so behielte Gott nicht sein Wesen, da er der Herrschende sein muss[57]); das Gleiche ist aber weder besser noch schlechter als das, was ihm gleich ist. Also wenn es einen Gott gibt und Gott so beschaffen ist[58]), kann Gott nur einer sein, denn sonst könnte er nicht alles, was er wollte; er könnte es nämlich nicht bei der Existenz mehrerer Götter[59]). Also ist nur ein Gott.

Wenn er aber einer ist, so ist er überall gleich und sieht und hört und hat die übrigen Sinneswahrnehmungen überall; denn wenn das nicht so wäre, so würden die Theile, die in Gott sind, einander gegenüber sich als herrschende und beherrschte verhalten. Ist er aber überall gleich, so hat er Kugelgestalt, denn er ist nicht hier gleich und dort ungleich, sondern überall gleich.

Wenn aber Gott ewig ist und einer und kugelförmig, so ist er weder grenzenlos noch begrenzt. Grenzenlos nämlich ist das Nichtseiende, denn dies hat weder Mitte noch Anfang noch Ende noch irgend einen andern Theil und ebenso ist das Grenzenlose. Das Seiende aber hat nicht die Eigenschaft des Nichtseienden. Grenzen hätte es ferner, wenn es eine Vielheit wäre. Das Seiende ist aber weder dem Nichtseienden noch der Vielheit gleich zu stellen. Denn was eines ist, hat nichts, woran es grenzen kann.

Dieses so beschaffene Eine, wie[60]) er den Gott sich denkt, wird weder bewegt, noch ist es unbewegt. Unbewegt nämlich ist das Nichtseiende, denn weder kommt etwas anders zu ihm, noch kommt es selber zu einem andern. Bewegt wird aber, was mehr als eines ist, denn ein Ding muss sich nach dem andern hin bewegen. Nach dem Nichtseienden hin nun bewegt sich nichts, denn das Nichtseiende ist nirgends. Findet aber eine auf einander gerichtete Bewegung statt, so ist damit eine Mehrheit angenommen. Deswegen. bewegt sich zwar eine Zweiheit und Mehrheit, und es ruht und ist unbewegt das Nichts; das Eine aber ruht weder, noch bewegt es sich; denn es ist weder dem Nichtseienden, noch der Vielheit gleich.

Nach allem verhält sich der Gott so: ewig und einer, gleich und kugelförmig, weder grenzenlos noch unbegrenzt, weder ruhend noch bewegt."

So die Hauptquelle für unsere Kenntniss der xenophaneischen Philosophie.

Gewiss hat diese Gedankenreihe für den modernen Leser, wenn sie ihm zuerst entgegen tritt, etwas ungemein Befremdendes; sie scheint voll von offenbaren Widersprüchen und höchst seltsamen Anschauungen, von unzureichenden Argumenten und Lücken in der Beweisführung. Ein kugelförmiger überall empfindender und denkender Gott, der weder begrenzt ist noch unbegrenzt, sich weder bewegt noch ruht — wie hat ein vernünftiger Mensch solche Ungereimtheiten ersinnen können, die wie baarer Unsinn aussehen und von scharfsinnigen Gelehrten auch dafür gehalten worden sind[61]). Andrerseits aber ist dieser Mann unbestritten der Begründer einer philosophischen Schule, in welcher der sonst nur allzusehr zu wegwerfendem Tadel geneigte Dühring in seiner kritischen Geschichte der Philosophie (S. 32) den subtilsten Gedankenkreis findet, dessen sich die gesammte griechische Philosophie rühmen könne. Allerdings darf ich nicht verschweigen, dass Dührings Bewunderung besonders dem Zenon gilt, und dass ihm Xenophanes „für die eigentliche Philosophie weniger erheblich“ erscheint, aber eine unbefangene, der Ueberlieferung treu folgende Betrachtung der xenophaneischen Sätze wird zeigen, dass der geniale Blick des früheren Denkers nicht zurücksteht hinter dem glänzenden Scharfsinn des spätern.

Wir müssen zunächst die Ansicht ganz fern halten, als ob Xenophanes Gott und Welt als zwei unterschiedene Wesenheiten gedacht habe, die beiden sind ihm völlig identisch; er war eben so entschiedener Pantheist wie Spinoza, der unter seinem Gott nichts anders, als die alles in sich schliessende Substanz versteht, ja er ist der erste, welcher das pantheistische Grunddogma im Abendlande ausgesprochen hat. Schopenhauer nennt deshalb mit gutem Recht Spinoza den Erneuerer der eleatischen Philosophie[62]). Dass aber Xenophanes mit seinem Gott nichts anderes als die Welt gemeint hat, geht unwidersprechlich hervor aus der Allgemeinheit, mit welcher er durch Leugnung jeder Zweiheit oder Vielheit alle Bewegung bestreitet, aus der Wendung, in welcher er dem Begriff Gottes den des Seienden unterschiebt, und ausserdem wird dies als seine Auffassung von den besten Zeugen versichert[63]). Seine Lehre vom kugelförmigen Gott hat also gar nichts Befremdendes; ja man hätte einem Philosophen, der seinen Gott als einen kugelförmigen, die Gesammtheit alles Seienden in sich schliessenden beschreibt, wohl zutrauen sollen, dass er damit gar nichts anders meinen konnte, als das Weltall[64]).

Dieses Weltganze ist nicht geworden; denn ein Werden ist überhaupt nicht denkbar. Aus einem Seienden, das ihm gleich wäre, kann nichts entstehen; denn eben durch die Entstehung des einen aus dem andern wird eine Ungleichheit zwischen beiden gesetzt; und nimmt man ein Entstehen aus Ungleichem an, so müsste etwas Seiendes aus nichts entstehen oder zu nichts vergehen, was beides gleich unmöglich ist. So das wichtige gedankenschwere Philosophem und seine erste Begründung. Ueber diese Begründung, welche Röth als haarfein und unerwartet genug bezeichnet, aber zugleich als zu fein und zu viel beweisend[65]), mag man bedenklich sein, aber der eleatische Grundgedanke, dass die sinnlich gegebene Natur, die sich immerfort verändernde, neu gebärende und schnell wieder vergehende, dieser Wechsel von Aufblühen

und Verwelken nicht das wahre Wesen der Welt, wie es mit dem Denken erfasst werden könne, uns zeige, dieser Grundgedanke tritt in den Sätzen des Xenophanes unverhüllt zu Tage. Klarer begründet freilich finden wir ihn erst bei einem spätern Eleaten, dem Samier Melissos, denn die Begründung, wie sie in den Fragmenten des Parmenides uns noch aufbewahrt ist, hat auch unleugbare formelle Schwächen[66]). Melissos, der als Philosoph viel bedeutender ist, als ihn Aristoteles hat gelten lassen wollen und auf dessen Urtheil hin noch heute die meisten Kenner der eleatischen Philosophie, begründet die Undenkbarkeit des Werdens so[67]): „Wenn etwas geworden ist, so muss es aus Seiendem oder aus Nichtseiendem geworden sein. Aus dem Nichtseienden aber kann kein anderes Seiendes, geschweige denn das schlechthin Seiende werden; und aus dem Seienden kann es nicht werden, denn dann wäre es schon und würde nicht erst[68])."

Dieses ungewordene ewige Weltall muss nun, weil es mit der Gottheit identisch ist, absolut vollkommen sein. Der Begriff der Vollkommenheit Gottes erscheint also bei unserm Philosophen als ein des Beweises nicht bedürftiges Axiom. Aus der Vollkommenheit der Welt folgt ihm Einheit, sowohl im Sinne der Singularität wie der durchgängigen Gleichheit, im ersten Sinne, weil Vollkommenheit als Superlativität gefasst ist, welche die Existenz einer zweiten gleich vollkommenen Welt ausschliesst, während eine zweite unvollkommene Welt dem xenophaneischen Welt- (oder Gottes-) Begriff widerspricht, im zweiten Sinne, weil qualitative Ungleichheit der Theile der Welt eine Superiorität der einen und Inferiorität der andern voraussetzen würde. Darum ist auch nicht bloss der Mikrokosmos des Menschenleibes, sondern der Makrokosmos des Ganzen denkend und empfindend. Das All ist beseelt, nicht bloss der Mensch. Materielles und Immaterielles erscheinen hier wie bei allen vorplatonischen Philosophen, auch bei Anaxagoras[69]), noch nicht als zwei grundverschiedene Substanzen, sondern dem Hylozoismus jener ältesten Philosophen gemäss ist mit dem Stoff, wie andere Kräfte, auch die des Denkens zu einer unauflösbaren Einheit verbunden. Erst Plato, Heraklits Weltanschauung von dem ewigen Fluss der Dinge in Bezug auf die Sinnenwelt billigend, und zugleich voll von dem Gedanken an ein ewiges unveränderliches Seiende im Sinne der Eleaten hat durch die Lehre von den Ideen und dem sie erfassenden reinen Denken klar und bestimmt das Materielle von dem Immateriellen geschieden.

Mit demselben, freilich unzureichenden Argumente wird auch die quantitative Gleichheit des Weltganzen, seine Kugelgestalt, begründet.

Diese kugelförmige Welt ist nun lückenlos, ist ein Continuum, das zwar Theile hat, aber keine räumlich gesonderten Theile. In der Welt gibt es keinen leeren Raum[70]), darum keine Vielheit gesonderter Dinge, also auch keine Grenzen innerhalb der Welt. In diesem Sinne ist die Welt nicht begrenzt.

Aber auch unbegrenzt kann die Welt nicht genannt werden, denn die Weltkugel, so gross sie ist, hat doch ein Ende, eine Vollendung[71]), welches der Philosoph nicht als Grenze bezeichnet wissen will, weil nach seiner Terminologie Grenze etwas anderes, ausser ihr vorhandenes voraussetzen würde.

In ähnlicher Weise ist es zu erklären, wenn er vom Weltall Bewegung sowohl wie Unbewegtheit verneint. Bewegung ist nur denkbar, wo mehr als ein Ding vorhanden ist[72]). Als ein Ganzes gedacht, kann es sich nun nicht bewegen, denn es füllt den ganzen Raum aus, und nimmt man in ihm Bewegung an, so denkt man nicht mehr die Welt als ein Continuum, sondern lässt sie den früheren Sätzen zuwider aus getrennten Theilen bestehen. Die Bewegung wird also hier nur als unvereinbar mit dem Begriff der numerischen Einheit bestritten; Melissos hat den Gedanken weiter geführt, indem er die Unmöglichkeit der Bewegung bei der Annahme der qualitativen Einheit demonstrierte[73]); Zenon dagegen, nächst Xenophanes der productivste Denker von den Eleaten, hat mit dem eindringendsten Scharfsinn nachgewiesen, dass bei jeder Weltauffassung die Annahme der Bewegung das Denken in unlösbare Widersprüche verwickle[74]). Wird so die Bewegung in Bezug auf das Weltganze und seine Theile verneint, so soll es doch andererseits auch nicht als bewegungslos gedacht werden. Das ist eine wunderliche Behauptung, ein Widerspruch, der unlösbar zu sein scheint. Und doch können wir nach der Vorstellung, die wir aus dem bisher Entwickelten uns von dem tief blickenden Mann haben machen müssen, unmöglich annehmen, dass er Gedanken ausgesprochen haben sollte, deren Thorheit und Widersinnigkeit ein Kindesverstand sogleich als solche zu erkennen vermag. Er kann aber auch den Begriff der Bewegung, den er im Sinne der Ortsveränderung ausgeschlossen, nicht in der Bedeutung der qualitativen Veränderung, oder des Werdens und Vergehens (das alles subsumiert bekanntlich Aristoteles unter den allgemeinen Begriff der Bewegung) zugelassen haben. Alle diese Arten der Bewegung stehen ja nicht minder mit der eleatischen Lehre, wie sie schon Xenophanes aufgestellt hat, in Widerspruch als die räumliche Bewegung. Das Unbewegte ist auch zugleich das Ungewordene, Unveränderliche, Unvergängliche, aber alle diese negativen Prädicate drücken doch sein Wesen nicht aus; es ist auch das Allmächtige, überall Empfindende und Denkende, wie der Philosoph es ausdrücklich gelehrt hat. Dieses Leben des Weltganzen hat offenbar Xenophanes im Sinne, wenn er von dem sonst durchaus Unbewegten absolute Ruhe, die Ruhe des Nichts und des Todes nicht aussagen will. Unbewegt in diesem letzteren Sinne nennt er das Nichtseiende, dem die lebensvolle Welt nicht gleich sein könne[75]). In dem ewigen identischen Sein ist keine Unruhe, aber auch keine todesähnliche Erstarrung, keine Veränderung, aber doch Leben[76]). Wem ein Widerspruch auch in der so aufgefassten Antithese noch zu liegen scheint, wer den Begriff des Lebens ohne den der Veränderung nicht denken kann, der möge bedenken, dass er damit zugleich den Gottesbegriff späterer Jahrhunderte angegriffen hat. Mir kommt es hier nur darauf an, darzustellen, welches der Gedanke des Xenophanes gewesen, ihn zu befreien von der täuschenden Hülle der unbehülflichen Darstellung, in welcher er uns überliefert ist. Danach ist offenbar seine Ansicht vom Weltganzen der ähnlich, die Angelus Silesius in den Versen ausspricht[77]):

Gott hat sich nie bemüht, auch nie geruht, das merk:
Sein Wirken ist sein Ruh'n, und seine Ruh sein Werk.

Zu diesen kühnen, mit den gewöhnlichen Vorstellungen in so grellem Widerspruche stehenden Sätzen ist Xenophanes erst nach vielem Zweifeln und Sinnen gelangt, nachdem er sich lange Zeit skeptisch gegen die von andern aufgestellten Weltanschauungen verhalten hatte. Wir haben darüber das unverwerfliche Zeugniss des Timon von Phlius, des witzigen schneidigen Sillographen und Skeptikers, der in seinem Spottgedicht den Dogmatismus gleichzeitiger und früherer Philosophen verhöhnt. In diesem legt er dem Xenophanes, den er höher als die andern stellt, weil er in dem ersten Stadium seines Philosophierens skeptische Elemente erkannt hatte, folgende Selbstanklage in den Mund[78]):

Wäre doch kluger verständiger Sinn zu Theil mir geworden,
Kühles, besonnenes Denken! Doch trog mich am Abend des Lebens
Trüglicher irrender Pfad. Da verlor ich die klare Besinnung.
Was ich auch sah, und wohin ich auch wandte mein Sinnen und Denken,
Stets in das Eine löst' es sich auf, ein Gleiches war alles,
Eine Natur und eine Gestalt, allorten dasselbe.

Mit diesem geschichtlichen Zeugniss stimmt auf das beste ein Fragment aus den Gedichten des Philosophen selber, das also vor der abgeschlossenen dogmatischen Ausbildung seiner Einslehre gedichtet sein muss und uns das bis dahin erfolglose Ringen nach einer sicher begründeten Weltanschauung widerspiegelt[79]):

Lautere Wahrheit sah kein Mensch und wird sie nicht sehen
Ueber das Wesen der Götter und über die Welt und die Menschen.
Und selbst, träf' er einmal die vollkommene lautere Wahrheit,
Weiss er es selber doch nicht; es ist alles nur Meinen und Dünken.

Aber auch in Bezug auf die Periode, in welcher er dem Welträthsel gegenüber das erlösende Wort gefunden zu haben glaubte, sind zwei Verse von ihm auf uns gekommen

Nicht von vorne herein enthüllten uns alles die Götter,
Sondern wir selber allmählich erforschen und finden das Bessre.

Man wird ja mit Recht Bedenken hegen, ihn solcher Aeusserung wegen den Skeptikern geradezu beizuzählen, denn sie zeigt uns den Philosophen nur in einer Periode seiner Entwickelung, und für seinen Dogmatismus liegen viel klarere Zeugnisse vor; ausserdem enthalten sie nichts von skeptischen Argumentationen, nichts von einer skeptischen Theorie; aber darauf muss doch nachdrücklich hingewiesen werden, dass mit diesen Versen Xenophanes zuerst unter den Philosophen zwar nicht jede Möglichkeit der Erkenntniss der Wahrheit, aber das Vorhandensein eines Kriteriums für diese Erkenntniss geleugnet hat. Eine Geschichte des Skepticismus wäre also unvollständig, die nicht mit dem Xenophanes anfinge, in dessen Gedicht uns der erste Keim skeptischer Gedanken enthalten ist[80]).

Die Summe aber seiner dogmatischen Philosophie ist: Es gibt kein Werden,

keine Vielheit getrennter Dinge, keine Bewegung und Veränderung, sondern ein beharrendes unbewegliches, den ganzen Raum erfüllendes, allmächtiges Sein, voll von Denken und Empfindung. Dieses eine Seiende ist Gott.

Die Darstellung, die ich von den Philosophemen des Xenophanes gegeben habe[81a]), steht in Widerspruch mit dem, was Zeller in seinem geistreichen und gelehrten Werke über die Philosophie der Griechen von unserem Philosophen berichtet. Weil Zeller die sehr wichtige oben erwähnte theophrastische Schrift als weder von Aristoteles noch von Theophrast herrührend und als eine ganz unzuverlässige Quelle über die xenophaneische Philosophie betrachtet, muss er natürlich eine Anschauung von dem Manne gewinnen, die denselben philosophisch viel weniger bedeutend erscheinen lässt, als er nach meiner Ueberzeugung wirklich ist.

Mir steht der häufig so gering geschätzte Xenophanes höher als sein unmittelbarer Schüler, der hochgefeierte Parmenides. Freilich hat auch dieser geistvolle, sittlich reine Mann, der seinen Mitbürgern Gesetze gegeben, grosse unleugbare Verdienste um die Weiterbildung der eleatischen Philosophie. Was sein Meister in oft unbehülflicher, widerspruchsvoller Form gelehrt hatte, dem gab der hochbegabte Mann strengere, durchsichtigere Formen und vertheidigte es mit Schwung und Schärfe gegen die entgegengesetzte Ansicht, die bereits dem Xenophanes gegenüber Heraklit von Ephesus aufgestellt hatte. Nach diesem gibt es kein beharrendes Sein, was Xenophanes als das einzig Denkbare gelehrt hatte, überall vielmehr ein ruheloses Werden. „Nach ihm ist gerade in Jedem Entgegengesetztes vereint, wie Leben und Tod, Jugend und Alter, und jedes Glied des Gegensatzes schlägt in das andere um. Alles ist identisch und nichtidentisch. In denselben Fluss steigen wir wieder hinab und auch nicht in denselben. Alles fliesst[81b]).“ Schärfer konnte der Widerspruch gegen die eleatische Lehre nicht hervortreten als bei diesem Antipoden des Xenophanes und Urahnen der Hegelschen Logik[82]). Gegen diese Weltauffassung hat Parmenides in seinem philosophischen Lehrgedicht harte, höhnende Worte. Unverstand, sagt er von seinen Gegnern, lenkt ihren irrenden Sinn, sie treiben dahin in Dumpfheit und Blindheit, eine verblüffte, verworrene Schaar, denen Sein und Nichtsein als dasselbe gilt und wieder als nicht dasselbe. Ausser der Polemik gegen Heraklit ist es dem Parmenides noch eigenthümlich und ist sein Verdienst, die Grundgedanken des Eleatismus in kurze bestimmte Form gefasst zu haben: Nur was ist, kann gedacht werden und nur was von Menschen ohne Widerspruch gedacht werden kann, hat Existenz. Vom Nichtseienden, das bei der Annahme des Werdens vorausgesetzt werden müsste, gibt es keine Erkenntniss. So lehrt uns die überzeugungskräftige Wahrheit, aus den Sinnen schöpfen wir nur trügerische Meinungen, was sie uns zeigen, ist nicht das Seiende, sondern leerer nichtiger Schein. Dennoch hat es Parmenides nicht verschmäht, in dem zweiten Theil seines Gedichts auch von dieser Welt des Scheins hypothetisch eine Erklärung aufzustellen. Sonst folgt er treu dem Xenophanes, nur der Gottesbegriff, den jener mit dem Weltbegriff als identisch denkt, ist in der Lehre des Parmenides völlig verschwunden,

an seine Stelle tritt das ungewordene und unzerstörbare, kugelförmige, einheitliche, unbewegliche Eine[83]).

Auch Melissos von Samos, der als Feldherr im samischen Kriege ehrenvoll gegen Perikles kämpfte, ist keineswegs ein so untergeordneter Denker, als welcher er häufig betrachtet wird. Bei ihm finden wir für einzelne eleatische Lehren scharfsinnige Begründungen, die von Xenophanes und Parmenides wenigstens nicht auf uns gekommen sind, und als selbstständigen Denker zeigt er sich dadurch, dass er das Weltganze als ein unendliches auffasst, nicht als ein kugelförmiges, wie Xenophanes und ihm folgend Parmenides. Freilich wurde er von Zenon von Elea, einem der scharfsinnigsten Denker aller Zeiten, weit überragt. Dieser nahm auch an der gesetzgeberischen Thätigkeit seines Lehrers und Freundes Parmenides Theil und zeigte, als er muthvoll gegen einen tyrannischen Gewaltherrscher auftrat, unter Foltern die äusserste Standhaftigkeit[84]).

In der That alle vier seltne hochbegabte Männer. Glänzender Scharfsinn, weltabgewandtes Grübeln verbunden mit energischer Thatkraft und lebendiger Theilnahme an menschlichem Wohl und Wehe. Männer von entschlossenem Denken und entschlossenem Handeln und dabei, so weit unsere Zeugnisse reichen, von hoher sittlicher Reinheit.

Dem armen, heimatlosen Dichter und Denker unter ihnen ist freilich bei Lebzeiten ein trübes Loos zu Theil geworden, und auch nach seinem Tode hat die ganz unverdiente Geringschätzung, die Aristoteles unverhohlen gegen ihn zur Schau trägt, nur zu viel auf die Würdigung des höchst bedeutenden, bahnbrechenden Philosophen eingewirkt. Aber die Fragen, die Xenophanes zuerst aufgeworfen und Zenon am schärfsten formuliert hat, beide freilich nicht gelöst haben, gehören zu den wichtigsten und schwierigsten, mit welchen das philosophische Denken sich beschäftigt. Denn die dunkelsten Probleme des Denkens liegen nicht in entlegenen Zeiten und Räumen, nicht in absonderlichen, selten vorkommenden Erscheinungen, sondern in der uns täglich und überall umgebenden Welt, in den inneren Erfahrungen, die wir stündlich machen. Worin der hausbackene Verstand gar keine Schwierigkeiten ahnt, wo er eine lichte sonnige Fläche sieht, da schaut der Philosoph hinein, wie in einen dunklen Abgrund voll unauflöslicher Räthsel und Widersprüche. Dass sich dieses tief bohrende philosophische Denken schon im Anfange der griechischen Philosophie unverhüllt und deutlich zeigt, ist auf das höchste zu bewundern[85]), und der erste, der solche in dunkle Tiefen dringenden Gedanken ausgesprochen hat, ist Xenophanes von Kolophon.

Anmerkungen.

1a) Herod. I, 162—167.

1b) Cicero (academ. pr. II, 129) befasst unpassend genug die Eleaten und die Megariker unter dem allgemeinen Namen der megarischen Schule.

2) Strabo XIV, 643.

3) bei Laert. Diog. IX, 19.

4) a. a. O. IX, 18.

5) bei Athenaeus Deipnos. XII, 526.

6) a. a O. II. 54 E.

7) Des leichteren Verständnisses wegen statt der uns fremdartigen *ἐρέβινθοι* (Kichererbsen) des Originals gesetzt.

8) Mit dieser Berechnung stimmt die Angabe des Laertius Diogenes (IX, 20), dass er Ol. LX geblüht habe, des Eusebius praep. evang. XIV, 17, 10, dass er mit Pythagoras, auch des Sotion bei Laert. Diog. IX, 18, dass er mit Anaximander gleichzeitig gelebt habe, nicht minder die Nachrichten, die ihn mit dem Tyrannen Hiero und mit dem Simonides in Verbindung bringen. (Plut. regum apophth. *Ἱέρωνος* IV. Schol. ad Aristoph. Pac. v. 696). Wie die damit nicht zu vereinigende Angabe des Apollodor (bei Clem. Alexandr. Strom. I p. 301, C), auf welche Cousin in seiner Besprechung des Xenophanes in den Fragments philosophiques sich stützt, wahrscheinlich zu emendieren sei, hat Röth, Geschichte unserer abendl. Philos., 2. Aufl., II, 2. Note 185 überzeugend nachgewiesen.

Dass übrigens Xenophanes den Pythagoras überlebt habe, wie allgemein angenommen wird (so z. B. Zeller, Phil. der Griechen. Aufl. 3, Theil I, 450, 1. Ueberweg, Grundriss der Gesch. der Phil. Aufl. 4. S. 54 Röth a. a. O. II, 1. 179), bezweifle auch ich nicht; wenn man aber dafür in Xenophanes eigenen Worten eine klare Bestätigung finden will, so scheint mir das sehr bedenklich. Den Beweis findet man nämlich in einer Mittheilung des Laertius Diogenes (VIII, 36), wo es heisst: *Περὶ δὲ τοῦ ἄλλοτε ἄλλον αὐτὸν (Πυθαγόραν) γεγενῆσθαι Ξενοφάνης ἐν ἐλεγείᾳ προσμαρτυρεῖ, ἧς ἀρχή·*

Νῦν οὖν τ᾽ἄλλον ἔπειμι λόγον, δείξω δε κέλευθον. ὃ δὲ περὶ αὐτοῦ φησιν, οὕτως ἔχει.

Καί ποτέ μιν στυφελιζομένου σκύλακος παριόντα
φασὶν ἐποικτεῖραι καὶ τόδε φάσθαι ἔπος·
παῦσαι, μηδὲ ῥάπιζ᾽, ἐπειὴ φίλου ἀνέρος ἐστὶ
ψυχή, τὴν ἔγνων φθεγξαμένης ἀΐων.

Ich kann aus den Worten des Xenophanes nur herauslesen, dass er die pythagoreische Metempsychose verspottet hat; dass er aber diese Verse nicht zu Lebzeiten des Pythagoras gedichtet haben könne, dafür finde ich in ihnen nicht den geringsten Anhalt.

9) Censorinus de die nat. 15, 3.

10) Darauf weist die Anecdote bei Plutarch de vitioso pudore c. 5. hin, die ihn mit Lasos von Hermione zusammenbringt, der an dem Hofe des Hipparch zu Athen lebte.

11) Laert. Diog. IX, 18.

12) a. a. O. 20.

13) Dass Xenoph. des Parmenides Lehrer gewesen, ist aus dem Inhalt der Philosopheme beider über allen Zweifel erhaben, und ausdrücklich sagt es auch, um spätere unerwähnt zu lassen, einer der zuverlässigsten Zeugen, Theophrast bei Simplicius in Arist. Phys. fol. 5, b. Als eine zweifelhafte Sache wird es auch keineswegs durch die Worte des Aristoteles (Metaph, I 5. 986, b, 22) ὁ γὰρ Παρμενίδης τούτου λέγεται μαθητής bezeichnet, und es bedarf nicht Ueberwegs (a. a. O. 57) Erklärung, dass das λέγεται vielleicht auf das Halbwahre des Ausdrucks μαθητής zu deuten sei, da Parmenides mehr durch die Schriften, als durch mündlichen Unterricht des Xenoph. zu seiner Forschung angeregt sein möge, und da er nicht in einem blossen Schülerverhältniss zu seinem Vorgänger stehe, sondern das metaphysische Princip des Eleatismus seinerseits erst geschaffen habe. Dem Letzteren muss ich durchaus widersprechen, und diesen Widerspruch darzulegen und zu begründen ist der Hauptzweck der vorliegenden Abhandlung. Und wenn ein Aufenthalt des Xenoph. in Elea aus dem im Text Mitgetheilten überaus wahrscheinlich ist und auch allgemein angenommen wird, so liegt es doch am nächsten, die Abhängigkeit des Parmenides von ihm durch persönlichen Verkehr beider, zumal in jener Zeit, zu erklären

Dass freilich Aristoteles von Xenophanes eine sehr ungünstige Meinung gehabt und den Schüler hoch über den Lehrer gestellt hat, ist bekannt genug; diese Ansicht wirkt ja noch heutzutage sehr sichtbar nach; es könnte also diese Geringschätzung auch in dem λέγεται ausgedrückt sein. Aber dieser scheinbar die Sache im Zweifel lassende Ausdruck ist wohl eben so aufzufassen, wie häufig ein φασί in den Demosthenischen Reden. (So Dem. in Midiam 39, D dazu Buttmanns Note 338 und 344; Westermann zu Demosth. in Lept. 11.) Und gerade Aristoteles liebt mehr als andere Schriftsteller eine eigenthümlich vorsichtige und limitierende Ausdrucksweise in Dingen, über welche er nicht im mindesten im Zweifel ist. Vergl. darüber Zeller a. a. O. I, 296, 3. Zu den dort citierten Stellen füge ich noch hinzu 984, a, 29, wo mit dem ἔνιοί γε sicherlich alle Eleaten gemeint sind. Vergl. auch des Verf. Beitrag zur Darstellung der Philosopheme des Xenoph. Danzig 1871. S. 13.

14) II, 23; 1400, b. 5.

15) Laert. Diog. IX. 18.

16) a. a. O. 19. ἢ ὡς ἥκιστα ἢ ὡς ἥδιστα.

17) Suidas s. v. ἥκιστα.

18) Plutarch apophthegm. regum Ἱέρωνος. IV.

19) Plutarch de vitios. pud. c, 5.

20) Laert. Diog. IX, 20.

21) Laert. Diog. VIII, 56. In dem oben citierten Beitrag zur Darstellung etc. habe ich S. 18 Anm., Andern folgend, bestritten, dass Xenophanes noch mit Empedokles habe verkehren können. Bei näherer Erwägung scheint mir aber doch kein genügender Grund zu sein, die Thatsache in Abrede zu stellen. Wenn nämlich Xenophanes bis 470 gelebt hat, so kann Empedokles, dessen Geburt Zeller a. a. O. 605 Anm. ins Jahr 496 setzt, sehr wohl mit ihm verkehrt haben. Ja, es bedarf nicht einmal der Annahme des oben erwähnten Zeugnisses des Censorinus von der mehr als hundertjährigen Lebensdauer des Xenophanes; er brauchte nur noch wenige Jahre nach jener Zeit (478) gelebt zu haben, in der er selbst sich als 92jährigen Greis bezeichnet.

22) Laert. Diog. IX, 20.

23) Die dafür sprechenden Zeugnisse sind oben alle mitgetheilt. Röth a. a. O. II, 1. 184 fügt noch hinzu, es scheine der verwaiste hochbejahrte Mann am Ende seines Lebens nur noch durch die Unterstützung zweier reicher und wohlwollender Pythagoreer sein Dasein gefristet zu haben, und verweist in der Anmerkung dazu auf Laert. Diog. IX, 20. Dort steht δοκεῖ δὲ πεπρᾶσθαι ὑπὸ τῶν

Πυθαγορικῶν Παρμενίσκου καὶ Ὀρεστάδου. Dieses allerdings wahrscheinlich verderbte *πεπρᾶσθα*, will nun Röth in *πεπάσθαι* emendieren, indem er begründend hinzufügt: „von *πατέομαι*, kosten speisen = *τετράφθαι*“ (soll heissen *τεθράφθαι*, das Versehen findet sich schon bei Karsten), „welches Karsten emendieren will, statt des ganz sinnlosen *πεπρᾶσθαι;* dass aber die Deponentia im Perfect sowohl active als passive Bedeutung haben, ist bekannt; s. Matth. gr. Gr. II, p. 931, e; *πεπάσθαι* heisst also hier gespeist, ernährt werden.“ Zu dieser übereilten, sehr drolligen Conjectur ist Röth durch den doppelten Gebrauch des deutschen Wortes „speisen“ verführt worden und hat nicht bedacht, dass bei der von ihm empfohlenen Textesconstituierung, abgesehen von grammatischen Bedenken, die beiden Pythagoreer statt als mildthätige Menschen vielmehr als Cannibalen erscheinen.

24) Laert. Diog. IX, 20.

25) Laert. Diogenes hat IX, 19 die Worte: *γέγραφε δὲ καὶ ἐν ἔπεσι καὶ ἐλεγείας καὶ ἰάμβους καθ' Ἡσιόδου καὶ Ὁμήρου, ἐπικόπτων αὐτῶν τὰ περὶ θεῶν εἰρημένα.*

Wachsmuth De Timone Phliasio p. 30 übersetzt dies: Scripsit etiam versibus constrictos libros eosque et elegias et carmina probrosa contra Homerum et Hesiodum composita ea quae de deis dixerunt castigans. Ich kann mich von der Richtigkeit dieser übrigens nicht neuen, sondern schon von Ambrosius und Aldobrandinus her datierenden Auffassung nicht überzeugen; wenn nämlich auch immerhin *ἔπη* öfter im allgemeinen Sinne von Gedicht und Versen gebraucht und statt der besonderen Bezeichnung für elegische, anapästische, jambische Gedichte gesetzt worden ist, so ist damit noch keineswegs erwiesen, dass man je gesagt hat *ἐν ἔπεσιν ἐλεγείας καὶ ἰάμβους γράφειν.* Die Hinzufügung der beiden ersten Worte wäre selbst dann kaum erträglich, wenn im Voraufgehenden von Xenophanes als von einem prosaischen Autor die Rede gewesen wäre.

Es wird also wohl bei der Hübnerschen Interpretation sein Bewenden haben: Scripsit carmine heroico, item elegias et iambos. Unter den hexametrischen Gedichten aber, die hier an erster Stelle erwähnt werden, verstehe ich das philosophische Lehrgedicht, da die eigentlichen Epen nachher (20) besonders erwähnt werden. Dass unter den Jamben die dem Xenophanes von mehr als einem Zeugen beigelegten Sillen zu denken seien, darin stimme ich mit Wachsmuth durchaus überein. Ob freilich den Sillen alle die zehn Fragmente (S. 73—76) beizuzählen seien, bezweifle ich; entschieden in Abrede stellen möchte ich es von Fragm. V und VI, die nach dem, was wir von Xenophanes Lehre wissen sicherlich in dem Lehrgedicht gestanden haben werden. Dass Wachsmuth die von Usener, wenn auch immerhin geschickt, nachconstruierten Verse als poetische Fragmente (VIIII u. X) in den Text aufgenommen hat, ist wohl nicht zu billigen; viel dreister freilich noch ist Röth gewesen, welcher (a. a. O. II, 2 Anm. 240) seine Reconstruction nicht einmal von metrischen Fehlern frei gehalten hat.

26) Von Moralphilosophie finden wir in den Fragmenten des Xenophanes und in den Berichten über ihn keine Spur. Roschmann freilich (dissertatio historico-philosophica de Xenophane. Altorf 1729 p. 26) behauptet „moralis quoque Philosophiae aliquam fuisse in Xenophane notitiam,“ hat davon aber nur „nonnulla obscuriuscula vestigia“ auffinden können, die indessen vielmehr gar keine sind. Neuerdings aber ist gar der Versuch gemacht worden, eine ausführliche Darstellung xenophaneischer Moralphilosophie zu geben, von P. Rueffer in seiner Dissertation De philosophiae Xenophanis Colophonii parte morali. Lipsiae 1868. Der Versuch ist missglückt und musste missglücken aus dem sehr triftigen Grunde, dass eine xenophaneische Moralphilosophie überhaupt gar nicht existiert. Will man jede poetische oder prosaische Darlegung von Lebensanschauungen für Moralphilosophie ausgeben, so müssten alle Dichter, Redner, Historiker den Moralphilosophen beigezählt werden und sehr viele mit viel grösserem Rechte als Xenophanes. Dieser war nur Metaphysiker oder im alten Sinne des Wortes Physiker. Uebrigens ist auch abgesehen von dieser verkehrten Voraussetzung die kleine Schrift voll von schiefen Auffassungen und Uebereilungen, wofür ich weiter unten wenigstens einige Belege geben werde.

27) Athenäus, welcher diese Elegie X p. 413 mittheilt, fügt hinzu, aus ihr habe Euripides seine ähnlichen Gedanken im Autolykos entlehnt. Der Gedanke ist aber so schlicht und so leicht sich jedem Denkenden darbietend, dass eine grosse Aehnlichkeit in der Form vorhanden sein müsste, wenn man

eine Entlehnung anzunehmen berechtigt sein sollte. Dasselbe Verhältniss ist zwischen dieser Elegie und dem Anfang des Panegyrikos des Isocrates. — Röth, welcher II, 182 eine Uebersetzung der ersten vierzehn Verse giebt, lässt den Nachsatz erst mit Vers 11 beginnen, dessen Anfang er zu diesem Behuf Anm. 194 umgestaltet in *οὐκ ἔοι ἄξιος, ὥσπερ ἐγώ.* Das ist aber wegen des fehlenden *κέ* ungrammatisch. Ausserdem würde nach seiner Auffassung zwischen dem fünften und sechsten Verse ein ganz unerträgliches Asyndeton stattfinden.

28) bei Athen. Deipnos. XI, p. 462. In dieser Elegie, besonders in der zweiten Hälfte, ist der Text noch keineswegs so festgestellt, dass nicht Zweifel über die ursprüngliche Form gestattet wären. Auf die Uebersetzung aber, in der ich hier wie in den andern Stücken mehr nach möglichst leichtem Fluss der Diction als nach ängstlicher Genauigkeit in wörtlicher Wiedergabe gestrebt habe, hat das keinen erheblichen Einfluss.

29) bei Laert. Diog. VIII, 36.

30) bei Athen. Deipnos. XI c. 18 (tom. II, p. 347 ed. Meinek.)

31) bei Athen. Deipnos. IX, 368.

32) Zu diesen rechnet Wachsmuth a. a. O. p. 32 mit Harles und Schneidewin und die entgegengesetzte Ansicht von Weland und Karsten tadelnd auch das oben S. 3 mitgetheilte Fragment. Er findet nämlich eine bittere Verspottung des Homer darin, dass Xenophanes die Worte *τίς πόθεν εἰς ἀνδρῶν* einem solchen in den Mund legt, der sich beim Becher Wein in behaglichem Geschwätz die Zeit vertreiben wolle, während sich (wie Wachsmuth in angeblich xenophaneischem Sinne hinzufügt) dergleichen nicht für einen ehrbaren Mann und ernsten Dichter gezieme. Diese Begründung muss ich durchaus zurückweisen. Das sollte sich nach Xenophanes Meinung nicht für den ehrbarsten und ernstesten Menschen geziemen, wenn er beim Freundesgespräch der trüben Vergangenheit gedenkt, die ihn aus der Heimat verbannte? Solche ernsten Erinnerungen sind es ja gerade, die der Dichter neben philosophischen Erörterungen als den besten Gesprächsstoff in seiner Elegie auf das Symposion (v. 20) empfiehlt. Dennoch mögen die Verse der Anfang eines Sillos sein, weil Athenäus sie als aus den Parodieen des Dichters entnommen bezeichnet. Nur muss man dann entweder den Begriff der Sillen weiter fassen und unter ihnen alle Gedichte verstehen, in die überhaupt homerische Verse verwebt waren, oder es muss angenommen werden, dass in dem weitern Verlauf des Gedichtes der spottende Character deutlicher hervorgetreten ist. Wie die Sache liegt, spricht nichts als des Athenäus Zeugniss für die Meinung Wachsmuths, seine eigene Begründung am wenigsten.

Mit Sicherheit werden sich ausserdem nur Fragm. I (bei Wachsmuth p. 73) des Zeugnisses des Scholiasten zu Aristophanes wegen, II, IIII, VII, VIII wegen des deutlich hervortretenden invectiven Characters als Fragmente von Sillen bezeichnen lassen. Von diesen sind Fragm. I und IIII für eine Darstellung des Xenophanes ohne Bedeutung und daher auch im Text nicht berücksichtigt worden.

33) Clem. Alexand. sagt strom. VII. p. 711 Sylb. im allgemeinen von der griechischen Religion: *Ἕλληνες ὥσπερ ἀνθρωπομόρφους οὕτως καὶ ἀνθρωποπαθεῖς τοὺς θεοὺς ὑποτίθενται καὶ καθάπερ τὰς μορφὰς αὐτῶν ὁμοίας ἑαυτοῖς ἕκαστοι διαζωγραφοῦσιν* und fährt dann Worte unseres Philosophen citierend weiter fort *ὥς φησιν ὁ Ξενοφάνης Αἰθίοπές τε μέλανας σιμούς τε, Θρᾶκές τε πυρροὺς καὶ γλαυκούς, οὕτως καὶ τὰς ψυχὰς ὁμοίας ἑαυτοῖς ἀναπλάττουσιν* Rüffer glaubt dagegen offenbar (p. 12), dass auch jene allgemeine Bemerkung über die anthropomorphischen und anthropopathischen Vorstellungen Worte des Xenophanes seien.

34) Zeller, die Entwickelung des Monotheismus bei den Griechen. Stuttgart 1862, S. 15. Wenn aber Zeller (S. 14) sagt: „So tritt hier zuerst der Vielgötterei des griechischen Volksglaubens und der Vermenschlichung des Göttlichen der Monotheismus mit vollem Bewusstsein grundsätzlich entgegen" — so hat man sich unter dem Monotheismus nicht eine der christlichen oder jüdischen Vorstellung ähnliche Lehre von einem Gott, der die von ihm unterschieden zu denkende Welt regiert oder gar erschaffen hat, zu denken; sondern einen aus der polytheistischen Naturreligion gewordenen philosophischen Pan-

theismus. Das ist Zellers eigene Meinung. Vergl. Phil. der Griechen, 2. Aufl. 1856, S. 385, ebenso 3. Aufl. 1869, S. 457. Danach ist auch zu beurtheilen, was Röth a. a. O. II, 1. 193 sagt: „Xenophanes ist also der Schöpfer des ersten mit klarem Bewusstsein aufgestellten einheitlichen Gottesbegriffes, der Schöpfer des Monotheismus, und zwar in einer ganz unserer modernen Denkart entsprechenden Weise, gebildet aus denselben Begriffs-Elementen, und gefunden durch dieselbe Denkmethode, wie unser moderner Monotheismus auch.“ Dazu vergleiche man, was Röth S. 196 sagt: „Xenophanes ist also der Schöpfer der pantheistischen Denkweise im modernen Sinne, und die bedeutende Stellung, welche er unter den Denkern einnimmt, braucht demnach kaum noch hervorgehoben zu werden.“

35) bei Sextus Empir. adv. Mathem. IX, 193 und I, 289. Vergl. Karsten Xenophanis reliquiae p. 43.

36) Vergl. über die verschiedene Ueberlieferung dieser beiden Verse Mullach Fragmenta philosophorum Graecorum t. I p. 101. Der erste ist (abgesehen von Varianten, die vom Echten offenbar noch weiter abführen) so überliefert:

ἀλλὰ βροτοὶ δοκέουσι θεοὺς γεννᾶσθαι.

Diesem unvollständigen Verse fügt Mullach zum Schluss *ὁμοίως* hinzu und erklärt es durch pariter atque ipsos. In dem blossen *ὁμοίως* kann das unmöglich liegen; aber es ist möglich, dass der Vers in einem Zusammenhang gestanden hat, der das von Mullach vermuthete *ὁμοίως* hätte verständlich machen können. Wachsmuth (p. 75) macht versuchsweise den Vers vollständig durch ein nach *βροτοί* eingeschobenes *μωροί*. Ich glaube, wir können jede Conjectur entbehren, wenn wir annehmen, dass der Vers keine durch Abschreiber verschuldete Lücke, weder in der Mitte noch am Ende, sondern eine durch den Zweck des Citats gebotene Lücke am Anfang hat. (So hat es auch Heinichen in seiner Ausgabe von Euseb. Praep. ev. t. II. p. 269 aufgefasst.) Demgemäss habe ich auch in der Uebersetzung den ersten Versfuss weggelassen.

37) Vergl. Mullach a. a. O. p. 102.

38) Vergl. Anm. 33.

39) bei Euseb. Praep. evang. XIII, 13 ed. Heinichen t. II, p. 269.

40) citiert ohne Namen des Dichters von Sextus Empir. adv. Math. IX, 144. Dass aber der Vers ganz unzweifelhaft dem Xenophanes gehöre, darüber siehe Mullach a. a. O. 101.

41) bei Simplicius in Arist. Phys. f. 6. Dass dieses Citat ursprünglich zwei Hexameter gewesen sind, ist sehr wahrscheinlich; dass aber die Karstensche Emendation das Echte wiederhergestellt hat, bezweifle ich, ohne über den Zweifel hinaus zu einem positiven Vorschlag zu kommen. Vergl. über diese Bedenken Verf. Beitrag zur Darstellung der Phil. des X. S. 5. Anm.

42) Simplicius a. a. O.

43) Vergl. Zeller, die Entwickelung des Monotheismus bei den Gr. S. 15.

44) epp. V, 12 in.

45) Verf. Beitr. zur Darst. d. Phil. d. X. S. 8 ff.

46) Laert. Diog. IX, 1. *Πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει. Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην, αὖτίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἑκαταῖον.*

47) Laert. Diog. IX, 18 sagt, nach einigen sei er niemandes Schüler, nach andern des Atheners Boton (einer uns völlig unbekannten Persönlichkeit) oder des Archelaos gewesen (welches Letztere schon aus chronologischen Gründen unmöglich ist). Ebenso wenig Werth natürlich hat die Angabe (1, 15), er sei ein Schüler des Telauges, des Sohnes des Pythagoras gewesen. Auch was Plato im Sophisten (p. 242 D) von dem *ἐλεατικὸν ἔθνος* sagt *ἀπὸ Ξενοφάνους τε καὶ ἔτι πρόσθεν ἀρξάμενον, ὡς ἑνὸς ὄντος τῶν πάντων καλουμένων* ist schwerlich auf einen dem Plato bekannten Einheitslehrer im eleatischen Sinne zu deuten (vergl. Zeller Phil. der Gr. I, 451. Anm.), dessen Namen er bei seinem lebhaften Interesse für die eleatische Lehre wohl einmal genannt haben würde. Ausserdem steht solcher Annahme das bestimmte Zeugniss des dem Xenophanes so wenig geneigten Aristoteles entgegen:

met. I c. 5. 986, b, 21: Ξενοφάνης δὲ πρῶτος τούτων ἑνίσας. — In ähnlicher Weise übrigens wie Plato von Vorgängern des Xenophanes spricht Theophrast von Vorgängern des Thales (ed. Wimmer Par. 1866. p. 424. fragm. XL).

48) Dieselbe Ansicht in Plutarchs Strom. bei Eusebius praep. evang. I, 8, 4: Ξενοφάνης.... ἰδίαν τινὰ ὁδὸν πεπορευμένος καὶ παρηλλαχυῖαν πάντας τοὺς προειρημένους.

49) Denn die oben erwähnten Fragmente seines Lehrgedichts zeigen ihn uns nur als einen pantheistischen Theologen, andere nachher zu erwähnende als einen mit Naturerscheinungen sich beschäftigenden Dichter.

50) Die Gründe für diese Ansicht von den Quellen, aus denen die Kenntniss der Philosophie des Xenophanes zu schöpfen sei, habe ich dargelegt in Quaestionum Xenophanearum c. II. p. 40 sqq., wo ich hauptsächlich darzuthun versucht habe, dass c. III des libellus auf keinen andern Philosophen als Xenophanes bezogen werden könne. Die volle Zuverlässigkeit der geschichtlichen Mittheilungen des Verfassers und die grosse Wahrscheinlichkeit, dass als dieser mit Brandis Theophrast anzusehen sei, habe ich rücksichtlich der cap. I u. II im Philologus Band XXVI durch die Abhandlung Θεοφράστου περὶ Μελίσσου und in Betreff der cap. III u. IV in dem Beitrag zur Darstellung der Philosopheme des Xenophanes zu erweisen versucht. Von der Beziehung jenes dritten Capitels auf Xenophanes (freilich als einer unzuverlässigen Quelle) ist jetzt auch Zeller überzeugt und hat dieser Ueberzeugung in der dritten Auflage seines geschichtlichen Werkes über die griech. Philos. Ausdruck gegeben. Bergk dagegen, der früher (comm. de Arist. libello de Xenophane etc. Marburg 1843. p. 30) ohne Bedenken und nur auf die Autorität des Leipziger Codex gestützt, die Beziehung auf Xenophanes zugegeben hatte und am Schluss der Abhandlung eine Untersuchung über den Verfasser der Schrift, der nach ihm weder Aristoteles noch Theophrast ist (p. 7), in Aussicht gestellt hatte, hält neuerdings (im Hallischen index scholarum 1867 p. III. not. 2) die Ansicht über die Autorschaft fest, will aber das Capitel weder auf Xenophanes noch auf Zenon bezogen wissen, sondern auf einen andern Philosophen, dessen Name vielleicht ermittelt werden könne. Jedenfalls sei es ein Philosoph, der nach Melissos und vor Gorgias seine Sätze im Anschluss an die xenophaneische Lehre, aber mit Hereinziehung späterer Philosopheme mit wenig glücklichem Erfolg aufgestellt habe. Ob es Bergk gelingen wird, den Namen dieses räthselhaften Philosophen zu ermitteln, steht sehr dahin; zunächst wäre es indess von grossem Interesse, zu wissen, welche Gründe ihn neuerdings abhalten, das Capitel auf Xenophanes zu beziehen; denn mit dem „confidenter contendere" ist die Sache doch nicht abgemacht. Viel auffälliger aber noch als diese negative Behauptung ist Röths Meinung (II, 2, Anm. 207), dass das erste Capitel der Leipziger Handschrift auf Zenon bezogen werden müsse; es sei nicht der mindeste Grund vorhanden, von dieser überlieferten Angabe abzuweichen, sagt er, während doch durch Buhle und Spalding die Beziehung auf Melissos mit der grössten Evidenz nachgewiesen und von allen spätern Forschern gebilligt worden ist. Aber freilich Röth, dem Geist und umfassende Gelehrsamkeit ebenso wenig abzusprechen ist, als kritische Vorsicht und Besonnenheit ihm zugesprochen werden kann, zieht es häufig vor, mit massloser Grobheit das „konfuse, sich für Kritik ausgebende Hin- und Hergerede" zu schmähen, als „die Widerlegung im Einzelnen, die nicht der Mühe lohne" zu versuchen (II, 1, 187).

51) Nach dem dritten Capitel der erwähnten Schrift als der ausführlicheren Darstellung.

52) Ich lese jetzt ταὐτὰ γὰρ ἅπαντα τοῖς γε ἴσοις ἢ ὁμοίοις καὶ ὁμοίως ὑπάρχειν πρὸς ἄλληλα. Der cod. Lips. hat nach der Collation von Beck, so wie nach der neuesten von Heinze, der sie auf meine Bitte gemacht (vergl. Verf. kritische Bemerkungen zum dritten Theil der pseudoaristotelischen Schrift περὶ Ξενοφάνους etc. Oldenburg 1869 S. 8) ταὐτά, nach der ältesten, nicht sehr zuverlässigen von Olearius ταῦτα. Hinter ἴσοις haben Beck und Heinze καί gelesen, während Olearius gleich darauf ὁμοίως folgen lässt. ἴσοις ἢ ὁμοίοις καὶ ὁμοίως (statt ἴσοις καὶ ὁμοίως cf. Verf. Quaest. Xenoph. p. 3) zu lesen, bestimmt mich jetzt die Erwägung, dass es zwar wohl angemessen scheint, dasselbe was eben als ὅμοιον bezeichnet war, ein ἴσον ἢ ὅμοιον zu nennen, um die absolute

Gleichheit auszudrücken, dass es aber in einer philosophischen Argumentation unangemessen wäre, dem Begriffe ὅμοιος gleich darauf den Begriff ἴσος ohne weiteres zu substituieren. Die Lesart des cod. Lips. ist nur dann gerechtfertigt, wenn τοῖς ὁμοίοις wenn auch nur in der Verbindung mit ἴσοις voraufgeht. In der von mir vorgeschlagenen Lesart ist die Autorität des besten codex berücksichtigt, aber auch das handschriftliche und durch Felician verbürgte ἢ ὁμοίοις nicht ausser Acht gelassen. Dass im cod. Lips. vor καὶ ὁμοίως ein ἢ ὁμοίοις leicht ausfallen konnte, während in den andern Handschriften sich die umgekehrte Erscheinung zeigt, wird niemand wundern, welcher weiss, in welchem Zustand diese Schrift auf uns gekommen ist.

53) Die eingeklammerten nicht überlieferten Worte will Brandis (comm. Eleat. p 27 not. 3) hinzugefügt wissen, indem er schreibt: τὸ οὐκ ὂν ἐξ ὄντος καὶ τὸ ὂν ἐξ οὐκ ὄντος. Fast genau dasselbe haben später Preller (historia philos. ed. II. p. 98 not.) und Bonitz (Aristot. Studien in den Sitzungsber. der kaiserl. Acad. der Wissensch. in Wien. 1862. S. 260) vorgeschlagen. Uebrigens vgl. Quaest. Xenoph. p. 4.

54) Der Ausdruck ist unbehülflich. Xenophanes meint, die Pluralität mehrerer gleicher Götter schliesse die Superlativität eines (das κρατεῖν, das zum Begriffe der Gottheit gehöre) aus.

55) Uebereinstimmend haben alle Handschriften καὶ πάντα κρατεῖσθαι εἶναι, was ich a. a. O. p. 5 noch zur Noth als echte Ueberlieferung gelten lassen wollte, bei erneuter Prüfung jetzt aber auch als verderbte Lesart oder als unsinniges Einschiebsel ansehe. Weil nämlich Felicians uns verlorener Codex die Worte überhaupt nicht hat, so kann Fülleborns Ansicht, der sie, ohne einen Grund dafür anzugeben, streicht, dadurch begründet werden. Durchaus nöthig für den Zusammenhang sind nämlich die Worte nicht; es ist aber zuzugeben, dass, wenn man die Conjectur von Preller (von Bonitz wiederholt und begründet) πάντα (oder was ich vorziehen würde πάντη) κράτιστον εἶναι (statt der früher von Karsten versuchten, weniger treffenden πάντων κράτιστον εἶναι) annimmt, das Folgende zu den so emendierten Worten vortrefflich passt.

56) Nach Heinze steht im cod. Lips. πεφυκέναι γὰρ τὸ θεῖον.

57) Von den vier Vorschlägen von Bonitz (von denen übrigens zwei durch einen Druckfehler identisch geworden sind) halte ich für den wahrscheinlichsten: ὡς δέον εἶναι κράτιστον; aber die Aenderung von θεὸν φύσιν in θεοῦ φύσιν (so auch Röth II, 2, Anm. 210) scheint mir unnöthig. Im Uebrigen wird die Conjectur bestätigt durch die, wie es scheint, überall sclavisch treue Uebersetzung des Arn. Ferronus (vergl. Verf. Beitrag zur Darstellung etc. S. 12. Anm.): Si vero aequales sint, deus nequaquam habebit suam naturam, cum oporteat eum esse praestantissimum. Aus dieser Stelle, wie aus andern, geht hervor, dass Ferronus einen von Bekker nicht verglichenen, vermuthlich verloren gegangenen Codex benutzt hat, der aber an Werth hinter dem des Felicianus entschieden zurücksteht. Auf letzteren fussend möchte ich der von Bonitz vorgeschlagenen Emendation als eine ebenso wahrscheinliche an die Seite stellen: πάντων εἶναι κράτιστον, da Felicianus praestantissimum omnium hat, das δεῖν durch nichts ausdrückt, und dieses πάντων auch sonst in der Schrift stets zu κράτιστος hinzugefügt wird.

58) Ich lese τοιοῦτος, weil Felicianus und Ferronus übereinstimmend talis haben.

59) Nach der Lesart des cod. Lips. Der Sinn, der nach dem Bekker'schen Texte und nach den Uebersetzungen von Felicianus und Ferronus in der Stelle liegen würde, (cf. Quaest. Xenoph. p. 6) scheint mir doch auf eine zu unbedeutende und gar zu leicht zu widerlegende, auch wohl dem Gedankenkreise unseres Philosophen ganz fern liegende Spitzfindigkeit hinauszugehen. Die nachlässige Breite in der Darstellung, die wir, die Schreibung des cod. Lips. billigend, allerdings annehmen müssen, erklärt sich zur Genüge aus dem hypomnematischen Charakter der ganzen Schrift. — Die Emendation, welche Röth (Anm. 210) vorschlägt, bringt einen offenbar unrichtigen Gedanken, der nicht einmal den täuschenden Schein eines begründenden hat, in die Argumentation hinein.

60) Ich lese mit Bonitz οἷον.

61) So Zeller Phil. der Gr. I, 438. Auch die entgegengesetzte Ansicht, dass nämlich in diesen Philosophemen schon etwas der tiefsinnigen Kantischen Speculation Aehnliches enthalten sei, eine Au-

sicht, der auch ich früher beigepflichtet habe, ist aufgestellt worden. Vergl. darüber Verf. Quaest. Xenoph. p. 8. 11 sqq. und Beitr. zur Darstellung etc. S. 17.

62) Parerga 1851. S. 73.

63) Es genügt, auf die Aristotelesstelle hinzuweisen (Metaph. I, 5), in welcher als Lehre des Xenophanes die Gleichstellung von *θεός* und von *ὅλος οὐρανός* berichtet wird.

64) Wenn Zeller a. a. O. S. 469 von Xenophanes, um dadurch seine Inferiorität dem Parmenides gegenüber zu beweisen, behauptet, er habe die Einheit der Welt aus der Einheit der weltbildenden Kraft, oder der Gottheit (nicht aus dem Begriff des Seienden) abgeleitet, so ist dem zu entgegnen, dass von dieser Ableitung kein Zeugniss berichtet. Sagt doch auch Zeller (S. 152), dass die Unterscheidung der bildenden Kraft von dem Stoffe bei den italischen Eleaten (zu denen er hier offenbar Xenophanes ebenso gut wie Melissos rechnet) ganz gefehlt habe. Das Universum war dem Xenophanes der Gott, das *ἓν καὶ πᾶν*. Dass er zuerst den Gedanken der Einheit Gottes gefasst und daraus geschlossen, auch die von ihm nicht unterschieden zu denkende Welt müsse ein *ἕν* sein, ist möglich, aber nicht nachweisbar. Den Gottesbegriff fand er in der Religion seines Volkes, freilich als einen sehr unvollkommenen vor, von dem Streben seiner philosophischen Vorgänger, die bunte Mannigfaltigkeit der Welt auf die Einheit eines Stoffes zurückzuführen, hatte er unzweifelhaft Kunde. Wer will aber nachweisen, dass er in seinem philosophischen Sinnen hier oder dort angeknüpft habe. Mit grösserem Recht hätte Zeller behaupten können, dass er den zuerst in Bezug auf die Gottheit gefassten Begriff der Vollkommenheit auf die Welt übertragen habe, die er mit der Gottheit als identisch denkt. Das aber ist unzweifelhaft wahr und gereicht dem Xenophanes zur Ehre, dass er bei seinen metaphysischen Speculationen das Auge sich offen gehalten für die religiösen Vorstellungen der Menge und eifrig bestrebt war, ihr dieselben als des Gottesbegriffes unwürdige darzustellen. Solche populäre Wirksamkeit wird uns von Parmenides nicht berichtet.

65) a. a. O. II, 1, 189. Röth begründet das so: „Diese Steigerung, nach welcher nicht bloss die Gleichheit der Wesens-Bestandtheile, sondern aller und jeder Beziehungen erfordert wird, führt zur absoluten Identität, während der Begriff der Gleichheit zweier Dinge durchaus ihre gesonderte selbständige Existenz, also alle mit dieser gesonderten Existenz verbundenen räumlichen und zeitlichen Verschiedenheiten voraussetzt.“ Damit trifft Röth doch nicht die Sache. Xenophanes würde haben entgegnen können, dass zwei sonst gleiche Dinge (natürlich räumlich oder zeitlich oder in beider Hinsicht verschieden) nicht mehr völlig gleich sind, wenn das eine zu dem andern in einem Abhängigkeits-Verhältniss steht. Noch weniger trifft Röth die Sache mit seinem Angriff auf den zweiten Theil des Arguments, in welchem das Werden aus Ungleichem geleugnet wird. Der Begriff der Ungleichheit, sagt er, führe nie zum absoluten Nichts. Xenophanes meint aber auch nur zu einem relativen. Ferner sagt er, der Beweis finde nicht nur auf die Gottheit, sondern auch auf alles andere Anwendung. Das würde aber unsern Philosophen wenig anfechten, der nichts Existierendes kennt ausser der mit der Welt identischen Gottheit.

66) Parmenides begründet die Unmöglichkeit des Werdens aus dem Seienden mit den Worten (v. 58 Mullach): *οὐδέ ποτ᾽ ἐκ τοῦ ἐόντος ἐφήσει πίστεος ἰσχὺς*
γίγνεσθαί τι παρ᾽ αὐτό.

Damit wäre nicht überhaupt der Uebergang eines Seienden in ein anderes Seiende als undenkbar abgelehnt, sondern bloss unter der eleatischen Voraussetzung, dass es nur ein Seiendes gebe, und auch dann muss das eigentliche Argument, das Melissos nüchtern und scharf ausgesprochen hat, erst hinzugedacht werden. Ohne Frage ist in dem *γίγνεσθαί τι παρ᾽ αὐτό* ein starkes Oxymoron enthalten, allerdings kein stärkeres als in dem Begriff der causa sui, die in der Geschichte der Philosophie hier zum ersten Male erscheint.

67) Mullach fragm. phil. Gr. I, p. 261.

68) Diese Fassung der Argumentation adoptiert Dühring (a. a. O. S. 37), wohl ohne zu wissen, dass sie bei Melissos zu finden ist. Denn in der Geringschätzung desselben leistet er das Stärkste, was

mir vorgekommen ist. Er sagt nämlich (S. 32): „Bisweilen fügt man auch noch den sehr untergeordneten Melissus dem Kreise der nach Eleatischer Art und Weise geschulten Denker als eine nennenswerthe Persönlichkeit bei.“

69) Die Darlegung der Gründe, die ich habe im Gegensatz zu Anderen nicht schon dem Anaxagoras die Scheidung des Immateriellen vom Materiellen zuzuschreiben, muss ich mir für eine andere Gelegenheit versparen. Hier nur soviel: Wenn z. B. Steinhart (in seiner Einleitung zum Phaedo S. 375) von den Vorgängern des Anaxagoras sagt, dass ihnen die Seele nur die feinste und reinste Form des Urstoffes gewesen sei, so ist dem zu entgegnen, dass Anaxagoras genau dasselbe gelehrt hat, wenn er (fr. 6 Mull. p. 249) sagt der *νοῦς* sei das *λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον.* Freilich sagt er in demselben Zusammenhang, dass der *νοῦς* sich mit keinem andern Elemente mische, und unterscheidet insofern zwei wesentlich verschiedene Bestandtheile des Materiellen und entfernt sich dadurch allerdings von dem Hylozoismus der älteren Philosophen; dass er aber ein Immaterielles, räumlich nicht Ausgedehntes gelehrt habe, lässt sich, glaube ich, aus seinen Fragmenten und aus dem Bericht zuverlässiger Zeugen nicht erweisen. Von Wichtigkeit für die Entscheidung dieser Frage ist auch der Umstand, dass Archelaos, der Schüler des Anaxagoras, den von seinem Meister gelehrten Dualismus gleich wieder abgeschwächt haben soll. So wird nämlich seine offenbare Hinwendung zum Hylozoismus der ionischen Naturphilosophen bezeichnet. Ich meine aber, dass die dualistische Lehre nur aufrecht erhalten oder aufgehoben werden kann, und aus den, allerdings dürftigen, Nachrichten, die wir über die monistischen Sätze des Archelaos haben, ist wohl ein Rückschluss auf den Character der Lehre des Anaxagoras gestattet, ein Rückschluss, der freilich an sich nicht ausreichend, aber andere eben dahin zielende Argumente zu verstärken geeignet ist.

Gladisch (Einleitung in das Verständniss der Weltgeschichte. Abth. II. Die Eleaten und die Indier. S. 231) verkennt also ganz die Lehre des Xenophanes, wenn er meint, dass nach ihr die Wesenheit Gottes als eine übersinnliche aufgefasst werden müsste. Aehnliche Missverständnisse, die als aus dieser unrichtigen Auffassung hervorgegangen, oder doch eng mit ihr zusammenhängend anzusehen sind, finden sich in seiner ganzen Darstellung der Philosophie des Xenophanes.

Uebrigens aber gewährt das Buch Interesse durch die beständige Vergleichung altindischer Philosopheme mit den eleatischen, wenn auch der Verfasser seinen Zweck (S. 377) den Eleatismus als eine vollständige Wiedergeburt des indischen Geistes in Hellas nachzuweisen, nicht erreicht hat.

70) Die Existenz des leeren Raumes wird mit ausdrücklichen Worten von Xenophanes nicht geleugnet, es ist aber aus dem ganzen Gedankenzusammenhange unzweifelhaft, aus dem Leugnen der Vielheit, der Bewegung, der Setzung des *μὴ ὄν* jenseits der alles in sich schliessenden Weltkugel, dass er die Existenz eines leeren Raumes nicht hat gelten lassen können. Klarer tritt diese Negierung schon bei Parmenides hervor (obwohl wir das Wort *κενόν* in seinen Fragmenten nicht finden, denn in der einen Stelle, wo es handschriftlich üderliefert ist, v. 107, Mull., hat es Karsten durch eine nothwendige und glückliche Conjectur entfernt, deren Sinn er auch entschieden richtig erklärt hat, während Mullach, der ihn deshalb tadelt, durchaus im Unrecht ist. Vergl. seine Anmerkung zu dem erwähnten Verse.), er sagt nämlich, es gebe kein Nichtseiendes, welches das Seiende hindern könne, sich zur Einheit zusammenzuschliessen. Am deutlichsten aber finden wir auch diesen Gedanken wieder in den Fragmenten des Melissos ausgesprochen, welcher zur Leugnung des Nichtseienden, da er das Seiende als ein unendliches dachte, auch die grösste Berechtigung hatte, während die xenophaneisch-parmenideische Doctrin an uns die schwere Aufgabe stellt, zugleich mit der Peripherie der Weltkugel den Raum als aufhörend zu denken.

Wenn übrigens die Eleaten (besonders Parmenides) mit Nachdruck sagen: das Nichtseiende ist nicht (ein scheinbar werthloses Urtheil, da es nur die Anwendung des Satzes von der Identität ist), so haben sie mit dem Nichtseienden einerseits das Werdende, Viele, Veränderliche, andererseits den leeren Raum gemeint. Ein leerer Raum ist weder im Seienden, noch ausserhalb desselben

vorhanden, und alles, was unsern Augen sich als eine unveränderliche Vielheit zeigt, ist widerspruchslos nicht zu denken, kann also auch nicht sein.

Dieses eleatische Seiende will Zeller nicht als einen rein metaphysischen Begriff gelten lassen (S. 476). Ist denn aber Spinoza's Substanz kein metaphysischer Begriff? Das Bewegliche im Raum (mit Kant) ist freilich das eleatische Seiende nicht, aber dadurch, dass die Bewegung geleugnet wird, wird doch der Begriff des Seienden wahrlich nicht in die anschauliche, sinnlich gegebene Wirklichkeit herabgezogen. Deshalb aber, weil Xenophanes und seine Genossen (von Zenon freilich ist es zweifelhaft) das Seiende sich als räumlich ausgedehnt gedacht haben, es als einen nicht rein metaphysichen Begriff zu bezeichnen, würde dahin führen, dass man von eigentlicher Metaphysik nur in den dualistischen oder spiritualistischen Systemen reden könnte, nicht in den monistischen oder materialistischen. Aristoteles hat ganz recht, wenn er sagt, „es handle sich bei den Eleaten um die Substanz des Körperlichen selbst, nicht um eine vom Körperlichen verschiedene Substanz". Aber dieses körperliche Seiende war ihnen dasselbe wie das Denkende. So hat es schon Xenophanes mit grosser Bestimmtheit ausgesprochen.

71) Es ist wohl zu beachten, und bisher, so viel ich weiss, nicht beachtet, dass Xenophanes ausdrücklich seinem ἕν ein τέλος zuschreibt (Arist. 977, b, 4), welches nach seiner Auffassung offenbar mit dem Begriffe der Vollkommenheit zu vereinigen ist, ja durch ihn erfordert wird, während die Annahme von πέρατα in dem ἕν und einem andern Seienden gegenüber dasselbe als ein unvollkommenes, unvollendetes erscheinen lassen würde. Was Xenophanes τέλος nennt, ist also dasselbe, was Parmenides (v. 102 M.) in den Worten πεῖρας πύματον τετελεσμένον bezeichnet. Vergl. v. 88. Der Sprachgebrauch unseres Philosophen mag immerhin willkürlich genannt werden und die ganze Darstellung als eine verwirrende, unbehülfliche bezeichnet werden, wenn nur zugegeben wird, dass der xenophaneische Gedanke, wie ich ihn nachzuweisen versucht habe, dieser Darstellung zu Grunde liegt. Uebrigens bin ich überzeugt, dass Xenophanes in bewusstem Gegensatz gegen die pythagoreische Lehre, nach welcher die Principien der Zahlen, Grenze und Unbegrenztheit als die Substanz der Dinge angesehen werden, von seinem ἕν sowohl das πέρας wie das ἄπειρον abgewehrt hat. Auf dieselbe Polemik führt uns auch die Notiz über die Lehre des Xenophanes bei Laertius Diogenes (IX, 19): ὅλον δὲ ὁρᾶν καὶ ὅλον ἀκούειν, μὴ μέντοι ἀναπνεῖν. Man vergleiche nur, was Aristoteles von der pythagoreischen Lehre sagt (Phys. IV, c. 6. 213, b, 22): εἶναι δ᾽ ἔφασαν καὶ οἱ Πυθαγόρειοι κενόν, καὶ ἐπεισιέναι αὐτὸ τῷ οὐρανῷ ἐκ τοῦ ἀπείρου πνεύματος ὡς ἀναπνέοντι καὶ τὸ κενόν, ὃ διορίζει τὰς φύσεις, ὡς ὄντος τοῦ κενοῦ χωρισμοῦ τινος τῶν ἐφεξῆς καὶ τῆς διορίσεως. Jedes Wort dieser Lehre steht in schroffem, schneidendem Gegensatz zu den Philosophemen des Xenophanes.

Lewes (Gesch. der alten Philosophie. Deutsche Uebersetzung 1871.) will mit Unrecht die Notiz bei Laertius Diogenes auf einen Widerspruch gegen die Lehre des Anaximenes gedeutet wissen, dass die Seele Luft ist. „Weil die Intelligenz Gottes der menschlichen völlig ungleich ist, so soll sie vom Athmen unabhängig sein."

72) Röth (a. a. O. II, 1, 212) polemisiert sehr heftig gegen diese Annahme, dass zu einer Bewegung mindestens immer eine Zweiheit von Existenzen gedacht werden müsse. Er nennt die Annahme wunderlich, gegen die tägliche Erfahrung und allen gesunden Menschenverstand verstossend. Die tägliche Erfahrung kann man erstens überhaupt nicht gegen eleatische Philosopheme geltend machen, und zweitens ist diese Erfahrung, dass ein einzelner Körper sich bewegt, gar nicht vorhanden. Und was den gesunden Menschenvertand angeht, so will ich nur darauf hinweisen, dass über zweitausend Jahre später ein sehr namhafter Philosoph, nämlich Berkeley, genau dasselbe lehrt: „Mir scheint keine Bewegung eine andere, als eine relative sein zu können, so dass wir, um uns Bewegung vorzustellen, uns zum mindesten zwei Körper vorstellen müssen, deren Abstand oder gegenseitige Lage sich ändert. Hiernach könnte, wenn überhaupt nur ein Körper existirte, dieser unmöglich in Bewegung sein. Dies scheint einleuchtend zu sein, sofern die Idee, die ich von Bewegung habe, nothwendig eine Beziehung in sich schliesst." (Abhandlung über die Principien der menschlichen Erkenntniss. C. XII. Deutsche Uebers. von Ueberweg 1869. S. 81. in der philosophischen Bibliothek von Kirchmann.) Endlich aber

scheint es mir in der That nicht so ausgemacht, dass man einen einzelnen Punkt im unendlichen Weltenraum als objectiv fixiert denken kann; wenn aber das nicht, wird man ihn sich auch nicht als bewegt denken können.

73) Fragm. 5. bei Mullach a. a. O. p. 262.

74) Ueber die bekannten Argumente Zenons ertheilt der mit Mathematik sehr vertraute Dühring, dessen Urtheil hier, wo es sich um ein mathematisch-philosophisches Problem handelt, von grossem Belang ist, in seiner kritischen Geschichte der Philosophie so: „Diese fast populär zu nennenden Tropen haben die Aufmerksamkeit der Geschichtschreiber jederzeit erregt, sind aber vielfach nur als spitzfindige Amüsements, ja geradezu als Schulspässchen angesehen worden. In neuster Zeit ist diese leichtfertige Hinwegsetzung unmöglich geworden. Man hat je länger je mehr eingesehen, dass jene Wendungen, die unter dem Namen des „fliegenden Pfeils“ u. dgl. überliefert worden sind, einen sehr gediegenen Gehalt haben, der allerdings nicht durch eine oberflächliche Betrachtung derselben sichtbar wird“ (S. 40). „Wer glaubt, über die Zenonische Dialectik dadurch zu triumphiren, dass er ihr Fehler sehr gemeiner Art unterstellt, bekundet hiermit nur, dass er den Gegenstand nicht begreift und die Angelegenheit für allzu leicht hält“ (S. 45). Die dem Zenonischen Problem vom fliegenden Pfeil zu Grunde liegende Frage formuliert Dühring so: „Was ist die Bewegung in einem ausdehnungslosen Punkt der Bahn?“ (S. 43). Und „die zwingende Kraft und die eigentliche Schlüssigkeit der eleatischen Wendungen“ findet er „überwiegend und fast ausschliesslich in jener logischen Nothwendigkeit, die nicht gestattet, das Unendliche als vollendet, die Unzahl als gleichsam abgezählt und abgeschlossen zu denken.“ (S. 47.) Beiläufig hier die Bemerkung, dass Zenon nach Laertius Diog. IX, c. XI, 72 seine Leugnung der Bewegung kurz und treffend durch den Satz begründet hat: *τὸ κινούμενον οὔτε ἐν ᾧ ἔστι τόπῳ κινεῖται οὔτε ἐν ᾡ μὴ ἔστιν.* Dieses Zenonische Fragment finde ich weder in Mullachs Sammlung, noch in der historia phil. von Ritter und Preller, wie es auch Zeller in seiner Darstellung Zenons nicht berücksichtigt hat. Uebrigens vergleiche man über die verschiedene Auffassung, welche über die Zenonischen Argumente von Aristoteles an hervorgetreten sind, die Abhandlung von E. Wellmann, Zenos Beweise gegen die Bewegung und ihre Widerlegungen. Frankfurt a. O. 1870.

75) Auffallend ist es freilich, dass in dem Bericht bei Simplicius sowohl wie in dem theophrastischen Hypomnema selbst die Unbeweglichkeit des Nichtseienden durch die Worte begründet wird: *οὔτε γὰρ ἂν εἰς αὐτὸ ἕτερον, οὔτε ἐκεῖνο εἰς ἄλλο ἐλθεῖν.* — Ich erkläre mir den Gedanken so: Zur Bewegung gehört mindestens eine Zweiheit von wirklichen Dingen. Steht also dem *μὴ ὄν* ein *ὄν* gegenüber, so kann zwischen beiden doch keine Bewegung stattfinden, weil sich nicht zwei Wirklichkeiten gegenüber stehen. Eine räumliche Fortbewegung des Weltganzen in das Nichts hinein oder des Nichts in die Welt hinein (welche letztere Annahme nach der Anm. 71 mitgetheilten Stelle sich in der pythagoreischen Lehre finden liess, wenn man nach eleatischer Weise das *κενόν* dem *οὐδέν* gleich setzte) ist also nicht möglich, und im Weltganzen findet keine derartige Bewegung statt, die eine Vielheit voraussetzen müsste, aber, setzen wir hinzu, auch nicht die starre Ruhe und Unthätigkeit des Nichts. Uebrigens ist es sehr wahrscheinlich, dass Xenophanes zu seiner auffallenden Negation der Bewegung und der Ruhe (wie der Grenze und der Grenzenlosigkeit, vergl. Anm. 71) durch Polemik gegen die pythagoreischen Principien gekommen ist. Das wäre von Bedeutung, um ein Kriterium über die von Pythagoras selbst herrührenden Philosopheme zu gewinnen.

76) Aehnlich scheint die ganze Antinomie auch Gladisch (a. a. O. S. 230, Anm. 360) aufzufassen; doch ist seine Darstellung nicht ohne Unklarheit. Interessant ist die Parallele, die Gladisch zu diesem xenophaneischen Satze aus altindischer Philosophie giebt (Anm. 361): „Offenbar in demselben Sinn, wie Xenophanes, nennt auch der Sänger der Bhagavad-Gita XII, 3. p. 170 Gott „immotum, firmum;“ denn in demselben Sloka nennt er Ihn auch „omnia permeantem.“ In einer Stelle der Isa-Upanischade b. Karl Windischmann Philos. der Weltgeschichte Th. I. Abth. IV. S. 1697 heisst es von dem Brahma ähnlich, wie nach Theophrastos bei Xenophanes: „Dieses bewegt sich, es bewegt sich nicht.“

77) Cherubin. Wandersmann, Sulzbach 1829. B. IV, 166.

78) Bei Sext. Empir. Pyrrh. hypotyp. I, 223. Leider sind die Verse kritisch nicht ganz sicher, aber die Stelle, auf welche es hier ankommt, *δολίῃ δ' ὁδῷ ἐξαπατήθην πρεσβυγενὴς ἐτέων* (so Bekker, nach der vulgata *ἔτ' ἐών*), hat ohne allen Zweifel den von mir in der Uebersetzung ausgedrückten Inhalt.

Ergötzlich ist es, dass Rüffer (a. a. O. p. 15) dem Urtheil des Timon gegenüber, der ihn als *ὑπάτυφος* bezeichnet (nicht wie R. hinzufügt *καὶ οὐ τέλειον ἄτυφον*, das ist nur die Paraphrase des Sextus) die im Text übersetzten Verse desselben Timon gebraucht, um aus ihnen die liebenswürdige, an Socrates erinnernde Bescheidenheit zu demonstrieren. Ueber die Gefühlswelt des Xenophanes lässt sich natürlich aus den Versen gar nichts entnehmen, dagegen sind sie ein willkommenes, zuverlässiges Zeugniss für den Hauptinhalt seiner Philosophie und ihre Entwickelung aus skeptischer Ansicht heraus. Gladisch (S. 2?4) citiert eine Stelle aus der Bhagavad-Gita, wo „Krischna, der hier das All-Eine oder die Gottheit bedeutet," der von Timon berichteten Alleinslehre des Xenophanes sehr ähnlich sagt:

Wer überall dasselb' erblickt,
Wer überall nur Mich siehet und wer siehet das All in Mir,
Nimmer werd' Ich von dem fern sein, noch wird von Mir er getrennt.
Wer Mich als Allem inwohnend verehrt und fest an der Einheit hält,
Wo auch immer er mag wandeln, wandelt der Fromme stets in Mir.

79) Bei Sext. Empir. adv. Math. VII, 49 et 110. VIII, 326. Ausser diesen wiederholten vollständigen Citaten finden wir einzelne von diesen Versen noch von Laertius Diogenes, Plutarch, Galenus und anderen angeführt. Vergl. darüber und über die beiden im Text folgenden Verse Mullach a. a. O. p. 103.

80) Anders Ritter (Gesch. der Phil. I, 461): „Wie weit dies vom Skepticismus entfernt ist, den man ihm hat andichten wollen, bedarf keiner Auseinandersetzung." Auch Zeller, der mit grösserer Besonnenheit die Verse wenigstens aus einer skeptischen Stimmung entsprungen sein lässt, kann ich darin nicht beipflichten, dass diese Stimmung den Philosophen gar nicht abgehalten habe, „seine theologischen und physikalischen Sätze mit voller Ueberzeugung aufzustellen." Vergl. Zeller a. a. O. 465. Beachtenswerth ist, was Bayle s. Xenoph. remarque L sagt: Nous pourrions conclure, que la secte des Acataleptiques et celle des Pyrrhoniens n'ont eu leur berceau que dans les principes de l'unité immuable de toutes choses soutenu par Xenophanes. Mit noch grösserem Rechte hätte Bayle dasselbe freilich von der Mystik späterer Jahrhunderte behaupten können.

81a) Auf eine Darlegung der physikalischen Sätze, die uns von Xenophanes berichtet werden und in ganz vereinzelten dürftigen Fragmenten zum Theil noch auf uns gekommen sind, kann ich verzichten, weil sie meinen Zweck, die Bedeutung des Mannes als eines bahnbrechenden Philosophen zu zeigen, in keiner Weise fördern würden. Sie stehen mit seinen philosophischen Gedanken in keinem Zusammenhang, und ihre Darstellung würde mich im Wesentlichen nur zu einer Wiederholung dessen nöthigen, was bei Zeller und noch ausführlicher bei Röth zu finden ist. Nur auf eine Einzelheit will ich kurz eingehen. Wenn man den von Sextus Empir. (adv. Math. X, 313) und Andern dem Xenophanes zugeschriebenen Vers: *ἐκ γαίης γὰρ πάντα καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾷ* auch deshalb als untergeschoben verdächtigt, weil Sextus dem Citat die Worte voraufschickt: *Ξενοφάνης δὲ κατ' ἐνίους ἐκ γῆς*, so neuerdings noch Mullach (p. 102) und Ueberweg (S. 56), so hat man die Bedeutung des *κατ' ἐνίους* verkannt. Sextus will damit nicht sagen, dass nach einigen Gewährsmännern der Vers sich bei Xenophanes finde, sondern dass einige aus dem xenophaneischen Vers sich gerade diese Meinung von seiner physikalischen Theorie gebildet haben. Es hat hier das *κατ' ἐνίους* also denselben Sinn, den es einige Zeilen später hat, wo von Andern eine von jener Theorie abweichende Ansicht dem Xenophanes zugeschrieben und durch einen andern Vers belegt wird. Dass hier ein *φησὶ γὰρ* voraufgeht, welches dort fehlt, ist unerheblich, denn dergleichen fehlt z. B. auch vor den weiter unten folgenden empedokleischen Versen.

81b) So hat Ueberweg (a. a. O. S. 40) kurz und treffend den hier in Betracht kommenden Theil der heraklitischen Lehre zusammengefasst.

82) Hegel hat gesagt, es gebe keinen Satz des Heraklit, den er nicht in seine Logik aufgenommen habe. Vergl. Heinze, die Lehre von Logos in der griech. Philosophie. S. 168.

83) Die Begründung mancher Sätze in dem parmenideischen Gedichte ist nicht ohne Schwächen, auf die gelegentlich schon hingewiesen wurde. Stein (die Fragmente des Parmenides) hat dadurch bewogen mehr als einmal in zusammenhängend überlieferten Versen Lücken angenommen.

84) Vergl. über die verschiedenen Erzählungen dieses Vorfalls Zeller a. a. O. 493. Anm.

85) Sehr beachtenswerth ist, was Dühring (a. a. O. S. 16) von den vorsokratischen Philosophemen sagt: „Jene Anschauungs- und Denkformen erschöpfen ihr Gebiet, wenigstens in einem gewissen Sinne, so dass sie in ihrer Art und Richtung nur wenig zu thun übrig lassen. Aus diesem Grunde muss aber auch diesen ersten, schwersten und am weitesten tragenden Schritten in dem Zusammenhang des Ganzen der griechischen Philosophie eine ganz besondere Bedeutung beigemessen werden. Vergleicht man nämlich diese ersten im höhern Sinne des Worts elementaren Anfänge mit den ferneren Leistungen des griechischen Geistes, so findet man, dass die höchste Originalität der theoretischen Weltauffassung nur im Kreise der erwähnten ursprünglichen Denker anzutreffen ist. Jeder derselben hat einen eigenthümlichen Gedanken aufzuweisen, durch welchen seine Anschauung von Welt und Leben ein besonderes Gepräge erhält.“

Jahresbericht

über

das Schuljahr von Ostern 1873 bis Ostern 1874.

A. Allgemeine Lehrverfassung.

Prima.

Ordinarius: Oberl. G. Kern.

Lateinisch. 8 St. Wöchentlich 1 Extemporale, Aufsätze, Vorträge, Sprechübungen. Lectüre im Sommer: Cicero Tuscul. lib. I, Horatius Oden lib. I. Im Winter: Tacitus Annalen lib. I und einiges aus lib. II. Horat. Satiren lib. I und einige Oden. Privatlectüre: Cicero de imperio Cn. P., Sallust, Cic. de Senec. G. Kern. — Griechisch. 6 St. Soph. Oed. rex. Plat. Phaedo (mit Auswahl). Hom. Ilias I—IV. Moduslehre. Extemporalien. Der Director. — Deutsch. Erklärung von schwierigeren lyrischen Gedichten von Göthe und Schiller, Göthe's Iphigenie und Tasso. Logik. Vorträge. Aufsätze. Der Director. — Französisch. 2 St. Im Sommer Lectüre des Avare von Molière. Im Winter Athalie von Racine. Syntax nach der franz. Gramm. von Schmitz. Aufsätze, Extemporalien, freie Vorträge, mündliche Uebungen. Pfundheller. — Hebräisch. 2 St. Im Sommer: Lectüre des Josua und einiger Psalmen. Im Winter: Buch der Richter — Prophet Jona und Joel. Grammatische Uebungen nach Mezger und Gesenius. Jonas. — Religion, 2 St. Im Sommer: Kirchengeschichte von der apostolischen Zeit bis Innocenz III. Im Winter: Von Innocenz III. bis zur Gegenwart. — Kirchenlieder und Sprüche. Jonas. — Mathematik. 4 Stunden. Im Sommer: algebraische Gleichungen zweiten und dritten Grades, Progressionen, Zinseszinsen. Im Winter: Stereometrie, Trigonometrie. Mathematische Uebungen. Correctur von 14tägigen häuslichen Arbeiten und Extemporalien. Junghans. — Physik. 2 Stunden. Die Mechanik der festen Körper. Junghans. — Geschichte und Geographie. 3 St. Mittelalter und Neuzeit bis zum Westfälischen Frieden. Calebow.

Obersecunda.

Ordinarius: Oberlehrer Dr. Calebow.

Lateinisch. 8 St. Livius lib. II. III. Cicero de imperio Cn. Pompei, Pro Roscio Amerino. Privatim von einer grösseren Anzahl: In Catilinam I. II. III. IV. Pro Marcello. Pro Ligario. — Repetition der Syntax. Bemerkungen über Stilistik und Synonymik. Metrische Uebungen. — Wöchentlich ein Extemporale, ausserdem abwechselnd Exercitien und Aufsätze. Calebow. 2 St.